MARTÍN GRABMANN

La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino

COLECCION LA VIDA CRISTIANA

EDITORIAL POBLET

LA FILOSOFIA DE LA CULTURA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

MARTIN GRABMANN



LA FILOSOFIA
DE LA CULTURA DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Traducción del alemán y Prólogo por
Octavio Nicolás Derisi

Segunda edición castellana revisada





EDITORIAL POBLET
BUENOS AIRES
1948

DEDICATORIA

A mis ex-alumnos y alumnos del Seminario Metropolitano Mayor "San José" de La Plata.

O. N. Derisi

PROLOGO DEL TRADUCTOR A LA PRIMERA EDICION

1. *Ningún mediano conocedor de la filosofía contemporánea ignora la preponderancia que en ella alcanzan dos corrientes, por lo demás íntimamente compenetradas: la axiológica y la cultural. En verdad, filosofía de los valores y filosofía de la cultura, aunadas en el cauce profundo de un único problema fundamental, la filosofía del espíritu humano, constituyen el objeto central, que punza la conciencia contemporánea y absorbe la meditación de los grandes pensadores del momento. Y no podía ser de otro modo. Cada época tiene su problema dominante, y la nuestra tiene ante sí la liquidación de una edad y de una concepción de la vida que se derrumba, y la organización de una nueva sobre bases culturales más sólidas, establecidas de acuerdo a las exigencias fundamentales de una humanidad redimida por Cristo. Pero si la cultura, por el hecho de ser algo nuestro, algo esencialmente cargado e impregnado del espíritu humano, tenía que llegar un día a constituir el objeto de la reflexión de*

una edad madura; el derrumbe de muchos valores creídos hasta ayer intocables y fundamentales, en que se sostenía nuestra civilización moderna, las graves perturbaciones y profundas transformaciones, que pasan de lo accidental y llegan a tocar lo substancial de la estructura social de nuestro tiempo, ansioso y grávido a la vez de una nueva época, acucian y reclaman urgentemente la reflexión sobre este tema central de la cultura. Son las circunstancias angustiosas de nuestra encrucijada histórica, las que abocan al filósofo, al filósofo cristiano sobre todo, al análisis de los entes culturales de nuestra época y al estudio de su estructuración futura: de lo que ha sido de hecho hasta ahora y de lo que debe ser en adelante la trama de esta creación espiritual humana —más indispensable que el aire que respiramos— que es la cultura. Al filósofo no le incumbe precisamente la realización inmediata de esta obra de organización cultural del mundo —obra práctica de educación efectuada por la familia, el gobierno y la Iglesia— sino indicar lo caduco, las causas del derrumbe de la civilización que hoy fenece, para no reincidir en la funesta experiencia, y señalar con precisión los auténticos y eternos valores, los principios y normas inmutables, que han de orientar y encauzar firmemente toda obra sólida

de cultura humana. La humanidad, dolorida con tantas llagas, infligidas por sus propios yerros, no está como para ser sometida a nuevos experimentos. Busca ansiosa, angustiada, pide a gritos el remedio rápido y eficaz de sus heridas profundas y emponzoñadas.

2. Y bien, la reorganización de la cultura no es obra ni de sola teología ni de sola filosofía. La humanidad vive, por una parte, en un estado de Providencia sobrenatural cristiana. Es un hecho que no puede desconocer la filosofía, so pena de descarriarse desde su comienzo y trazar el esbozo de una cultura, que en el mejor de los casos resultaría dislocada sino falsa, al responder rectamente a un hombre natural, a un hombre que de hecho no existe solamente así. Sin cambiar su esencia humana, la humanidad vive actualmente en condiciones existenciales distintas: sobrenaturales y cristianas. Pero, preciso es decirlo con vigor: el fin inmediato de la cultura, obra temporal del perfeccionamiento humano individual y social, entra directa e inmediatamente dentro del objeto de la filosofía —de la filosofía, eso sí, subordinada, según lo dicho, a la teología por el último fin trascenden-
nadie han contribuido a la cultura humana y sería también un error no menos pernicioso que el anterior el que la teología, transgrediendo los

límites de la órbita de su objeto formal, quisiese solucionar ella sola el vasto problema cultural. La obra redentora de Cristo, la gracia y el orden sobrenatural, la Iglesia misma, que más que nadie han contribuído a la cultura humana y que deben ser tenidos en cuenta en toda reorganización de ella, tienen como fin inmediato, sin embargo, algo mucho más grande y de más valor, de valor eterno: la santificación de las almas, y no precisamente el fin de perfeccionamiento humano en lo que él tiene exclusivamente de temporal, comprendido por la cultura.

El esbozo de la cultura, tal como ella debe ser, es por eso tarea propia del filósofo cristiano, quien estructura la fisonomía de la auténtica cultura del hombre como es, a la luz natural de las evidencias inteligibles, de las exigencias psicológico-éticas de nuestra naturaleza sobre todo —cosa que toma no de la teología sino del análisis de la realidad— iluminado también por la fe y la teología, que hacen de la cultura la obra de perfeccionamiento temporal no sólo del puro hombre, sino del hombre redimido, del hombre que sin dejar de ser lo que naturalmente es, está llamado a un vida divina y sobrenatural.

Sólo de la acción convergente de la teología y filosofía en el filósofo cristiano, podrá esclarecerse debidamente en su vasta complejidad y en su enorme importancia práctica, este problema del desenvolvimiento del hombre en el tiempo, problema siempre de actualidad, pero característico de la conciencia contemporánea.

3. En una crítica constructiva acerca de la filosofía contemporánea de la cultura y de la persona nos hemos ocupado no ha mucho [1] en determinar con precisión el objeto y el ámbito de la cultura, así como las líneas fundamentales de su organización, y tal como nos lo exige nuestra conciencia de filósofo cristiano hemos de volver en breve con más detención y profundización sobre el tema, para aportar así nuestra contribución a la ordenación y elevación de la vida humana sobre la tierra, coadyuvante a la realización de su destino eterno.

Entretanto hemos querido adelantar un fiel esbozo de la filosofía de la cultura de santo Tomás. El Doctor Angélico, que según una bella frase de León XIII, repetida por Pío XI, posee los principios eternos para la solución de los problemas de todos los tiempos, es el prototipo

(1) Véase la revista *Sol y Luna*, Nº 4, págs. 98 y sgs., *Criterio* del 27 de julio de 1939, Nº 595, y mi obra, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, c. IV, párrafos II y III, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1941.

del filósofo cristiano: sus profundos y objetivos análisis de la realidad junto con sus ulteriores deducciones están sostenidos y guiados —no como prejuicios, sino como verdades de un orden superior— por la doctrina de la fe y de la teología; y por eso sus principios psicológicos, éticos, religiosos y estéticos, avenidos en un todo a la realidad de nuestro ser y a sus exigencias naturales y sobrenaturales, son las directrices de toda genuina cultura humana.

Tal es el intento que nos hemos propuesto al traducir la presente obra de Monseñor M. Grabmann: La Filosofía de la Cultura de Santo Tomás de Aquino. Aunque escrita hace ya unos años, en 1925, con motivo de las fiestas centenarias de la canonización de santo Tomás, estas páginas conservan todavía hoy toda su actualidad, y más que entonces, si cabe, a causa de la agudización del proceso de crisis por que atraviesa la cultura.

Cuál haya sido el origen de su libro nos lo dice Grabmann en su prólogo; y aunque está constituído por monografías y discursos pronunciados en ocasiones y circunstancias diversas de las fiestas jubilares tomistas, su autor ha sabido aunarlas no sólo por la unidad de pensamiento, sino también añadiendo los capítulos necesarios, para darnos sintetizado en sus líneas ge-

nerales, el cuadro acabado de la filosofía de la cultura ad mentem S. Thomae.

La indiscutible competencia del autor —reconocida y celebrada en todos los ambientes intelectuales del mundo, más allá de los centros católicos de estudios— sostenida por una vida consagrada toda ella con inteligencia y seriedad a la investigación histórico-doctrinal del pensamiento medieval, y sobre su maciza y abundante producción, siempre especializada y muchas veces de primera mano, lo consagran, sin duda alguna, como el mejor conocedor contemporáneo de la filosofía y teología medievales, y son la mejor garantía del valor y objetividad de esta obra, a la que se añade el interés apasionante del tema y del tema considerado a través de la concepción tomista.

En ella su erudito autor logra trazar un esbozo preciso y exacto de la filosofía tomista de la cultura, dispersa en la obra del gran Doctor escolástico; esbozo que, por estar constituído con rasgos y direcciones de una filosofía ajustada a la realidad humana redimida por Jesucristo, puede y debe servir, por eso mismo, de norma, de troquel en que volcar la nueva cultura en ciernes de nuestra época. Para lograr su intento, Grabmann busca y entresaca del sistema tomista todos los elementos con qué entretejer el

tisú de una filosofía de la cultura, sólo implícita en la obra total del Doctor Angélico. La penetración del autor en la doctrina y su versación histórica sobre el origen y alcance del pensamiento del Aquinate, colocan esta obra a cubierto de toda deformación interesada de la concepción tomista sobre el tema. Y es este mismo anhelo de objetividad, de conformarse a la exposición de la auténtica doctrina de Santo Tomás sobre la cultura, cortando los propios vuelos personales, lo que da cierta austeridad al libro. La obra, sin dejar de ser doctrinaria, es ante todo histórica, de historia de la Filosofía, y la misma exposición doctrinaria se encuadra dentro del marco histórico: expone la concepción filosófica de la cultura de santo Tomás, tal como existe dispersa en los diversos tratados del santo. He aquí cómo expone el propio autor sus propósitos en una página del primer capítulo:

"El mismo origen de este libro que tiene su nacimiento en un discurso, implica el que no se haya intentado ninguna exposición acabada en sus detalles, sino más bien, un cuadro de conjunto de la filosofía de la cultura, cuyos motivos, formas y colores han sido tomados siempre de la estructura del pensamiento y textos de los escritos de santo Tomás. De este modo las ideas de santo Tomás sobre los valores religiosos, éticos y sociales de la cultura, sobre los valores culturales de las ciencias, especialmente también de las ciencias profanas, y finalmente sobre los valores estéticos de la cultura, constituirán una exposición total, llena de armonía y de visión de conjunto. Al final se nos presentará enteramente por sí misma la cuestión acerca del influjo de santo Tomás sobre la cultura de la siguiente época y principalmente acerca de su influencia sobre la cultura moderna."

No obstante la índole sintética del trabajo, a que lo somete el hecho de que santo Tomás no haya escrito expresamente un tratado sobre el tema, las líneas generales de este esbozo, trazadas por la enunciación de los grandes principios tomistas, están corroboradas por un sin fin de observaciones y aporte de notas y datos minuciosos ya del propio santo Tomás, ya de sus antecesores, contemporáneos y sucesores, ya de hechos relacionados con su doctrina, y que el ojo avizor del investigador que es Grabmann ha sabido descubrir y traerlos para valorarlos en toda su significación para el problema tratado. Estos enfoques de erudición histórica atraen particularmente al autor, y es a su luz cómo él desentraña muchas veces todo el alcance, originalidad e influencia del pensamiento del Aquinate. Estas citas de santo Tomás sobre puntos

bien determinados de la cultura, así como las numerosas referencias históricas a doctrinas, hechos y personas que tienen que ver con ella, suaviza la austeridad del tema y da movilidad y amenidad a la obra. Sin embargo, el tono dominante del libro, en cuanto a su fondo es eminentemente sintético. No se busque, pues, en él, salvo raras excepciones, las aplicaciones concretas a asuntos culturales particularizados que el autor no ha tenido intención de descubrir. Es precisamente este carácter lo que ha permitido a Grabmann darnos en tan breves páginas la concepción tomista del tema, en que están esbozados los puntos centrales, el espíritu y principios generales de la filosofía de la cultura.

4. *En cuanto a la traducción, he de confesar que si siempre es difícil traducir del alemán —en que no sólo las palabras, sino también la concepción varían tanto de la nuestra latina— lo es mucho más tratándose de Grabmann. El autor no tiene evidentemente una preocupación estilística sino eminentemente histórico-filosófica. Es la exactitud del pensamiento lo que persigue y no la frase. Nuestra preocupación tampoco ha sido literaria, aunque hemos tenido presente la mencionada circunstancia para no hacer una traducción ininteligible. Hemos procurado traducir con toda exactitud y claridad el pensamiento del autor en cada frase, ajustándonos a la letra pero adaptándolo a la vez, en lo posible, a la prosa castellana, renunciando de intento a ciertas galanuras, que si bien hubieran hecho más agradable y menos prietas ciertas expresiones, hubieran traicionado o privado de todo su vigor y preciso alcance a las ideas del autor.*

Este ha querido darnos la autorización para la primera versión castellana en frases llenas de aprecio y afecto para con nosotros y nuestro país: "Me alegraría mucho, si fuese difundido en lengua castellana *(se refiere al presente libro)*, principalmente en su patria. Estoy perfectamente de acuerdo con ello y me agradaría mucho que Ud. se hiciese cargo de este trabajo... Le deseo a Ud. para sus trabajos filosóficos las más abundantes bendiciones de Dios..."

5. *No quiero terminar estas líneas sin dejar constancia de la valiosa colaboración, que para esta traducción hemos recibido en todo momento de Monseñor Dr. Juan Straubinger, nuestro amigo y colega en el profesorado del Seminario Mayor de La Plata.*

Por una providencial coincidencia, hemos realizado gran parte de este trabajo y firmamos

este prólogo, en la quietud acogedora del "Buen Retiro" *de los RR. PP. Domínicos, en las sierras cordobesas, a la sobra y bajo la protección de santo Tomás, cuyo espíritu y proverbial cordialidad sigue animando a sus hermanos de Orden.*

"El Buen Retiro", Molinari.
(Sierras de Córdoba), 16 de febrero de 1941.

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR A LA SEGUNDA EDICION

Agotada en la actualidad la traducción castellana de esta hermosa y sólida obra de introducción a la Filosofía de la Cultura de Sto. Tomás de Aquino, *que dimos a luz en 1942, volvemos hoy a reeditarla cuidadosamente revisada y corregida.*

A publicar nuevamente esta vigorosa exposición del pensamiento del Doctor Angélico sobre la cultura, realizada por el sabio historiador de la teología y filosofía medievales, Mons. Dr. Martín Grabmann, nos mueve el mismo anhelo de entonces, exacerbado por las oscuras perspectivas por las que atraviesa el mundo occidental: la de contribuir a esclarecer el camino para un retorno a la auténtica cultura en sus diversos sectores de la ciencia, la moral —con sus derivaciones políticas y jurídicas— la religión, el arte, etc., a la luz de los grandes principios rectores de la filosofía cristiana concebida por el más grande de sus Doctores, Sto. Tomás de Aquino, en una vigorosa síntesis de sus obras

estructurada fiel e inteligentemente por uno de los más grandes conocedores de su pensamiento y del de su época.

Abrigamos también la esperanza de que la amplia difusión de esta obra sobre un tema tan actual como el de la cultura, esclarecido por los principios de Sto. Tomás, ayudará a comprender que el tomismo es en verdad la Philosophia Perennis, *la Filosofía siempre actual y contemporánea, cuyos principios y síntesis —porque enteramente organizados sobre el ser trascendente y sus exigencias ontológicas— encierran en germen, como ya lo proclamaran León XIII y Pío XI, la solución de los problemas de siempre y de cada época y momento, también los de nuestra hora, que constante y sucesivamente acucian a la humanidad.*

OCTAVIO N. DERISI.

La Plata, Seminario Metropolitano Mayor "San José".
21 de diciembre de 1947, en la festividad de la Presentación de Ntra. Sra.

PRÓLOGO DEL AUTOR

Esta exposición de la Filosofía de la Cultura de Santo Tomás de Aquino *se ha hecho tomándola de los discursos que he pronunciado el 3 de julio de 1924 en el* Odeón *de Munich y el 28 de septiembre del mismo año en la asamblea general de la* "Sociedad de Gorres" *en Heidelberg, con motivo de la fiesta jubilar de la canonización de santo Tomás. Este último discurso, que constituye el cuarto capítulo del presente libro, ha aparecido ya parcialmente de otra forma en el* Anuario Filosófico *de la Sociedad de Gorres. El discurso de Munich forma principalmente el contenido del tercer capítulo. He podido agregar también a esta obra, principalmente en el capítulo sexto, una serie de observaciones de mis investigaciones de manuscritos.*

Ojalá este librito contribuya en algo a una inteligencia, llena de amor, de la significación cultural de la filosofía y de la concepción del mundo de santo Tomás de Aquino.

Munich, 28 de agosto.
Fiesta de San Agustín de 1925.

CAPÍTULO PRIMERO

El movimiento tomista contemporáneo. Tomás de Aquino y la cultura de su tiempo

La fiesta del sexto centenario de la canonización de santo Tomás de Aquino ha sido celebrada solemnemente en el año 1923 y 1924 en todo el orbe católico y ha conducido a la edición de obras católicas científicas que poseen un valor duradero y merecen y encuentran consideración aun más allá de los límites de la investigación católica ([1]).

La dirección y orientación fundamental de esta fiesta jubilar tomista, la da la Encíclica del Papa Pío XI, el gran Maestro de la Cátedra de Pedro, "*Studiorum ducem*" del 29 de junio de 1923, la cual diseña de un modo impresionante la personalidad y el pensamiento de santo Tomás en su significación para nuestro tiempo y se añade dignamente a las grandes manifestaciones de los Papas anteriores desde la Bula de canonización de Juan XXII hasta la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII.

En los centros de ciencia católica, en las universidades e institutos católicos y en las grandes casas de estudio de la Orden dominicana se han celebrado fiestas académicas tomistas. En Alemania, la Unión de las Academias Católicas celebró en Colonia, en junio de 1924, una semana tomista, y también la sociedad de Gorres en su sesión de fines de septiembre del mismo año, habida en Heidelberg, recordó al gran Filósofo y Teólogo de la Iglesia. Sin duda la fiesta más brillante en ocasión del jubileo tomista, fué la semana tomista celebrada en Roma en noviembre de 1923, que obtuvo una clausura impregnada de unción con la alocución final del Padre Santo ([2]). Más allá de los círculos científicos católicos se extendió el homenaje en honor de Tomás de Aquino, en la fiesta jubilar del 700º aniversario de la fundación de la Universidad de Nápoles y en el Congreso internacional de Filosofía celebrado allí mismo en ocasión de aquella fecha, el cual festejó conjuntamente el centenario de tres filósofos: Tomás de Aquino, Kant y Maine de Biran.

En la iglesia de santo Domenico Maggiore, el Rector de la Universidad Católica de Milán, A. Gemelli, pronunció un panegírico de gran envergadura sobre santo Tomás de Aquino, en aquel preciso lugar en que el santo expusiera en

otro tiempo sus Prelecciones, como profesor de la Universidad de Nápoles ([3]). E. Gilson, profesor de Filosofía escolástica en la Sorbona de París, en otro discurso conmemorativo valoró el humanismo del Aquinate.

El saldo científico son los escritos y colecciones tomistas conmemorativos, que representan un abundante fruto de este jubileo tomista. Si los comparamos con la literatura tomista del jubileo del Aquinatense del año 1874, en gran parte orientada hacia panegíricos, las publicaciones del año 1923 hasta 1925 representan un progreso muy grande para la investigación de la doctrina de santo Tomás. Las más distintas revistas: *Revue Thomiste*, *Revue de Jeunes*, *Divus Thomas* de Friburgo y de Piacenza, *La vie spirituelle*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *La Ciencia Tomista*, *Archives de Philosophie*, y varias revistas teológicas de lengua eslava han publicado números conmemorativos. Vieron la luz, además voluminosas colecciones y monografías sobre la vida, obra y doctrina de santo Tomás, las cuales ofrecen conclusiones enteramente nuevas de investigación. Mencionaremos aquí el nutrido volumen de conjunto editado por los PP. Domínicos de la provincia francesa, las *Mélanges Thomistes*, brillante obra de investigación histórica y de profundidad es-

peculativa a la vez, los trabajos conmemorativos tomistas de Milán, también muy enjundiosos, uno editado por la Universidad Católica, el otro por el círculo de la revista reconocida desde antiguo: *La scuola cattolica*, y la *Miscelánea histórico-artística* publicada por la provincia romana de la Orden dominicana en honor de santo Tomás (4). El más valioso escrito conmemorativo está representado por los tres nutridos volúmenes de *Xenia thomista*, que debemos a la iniciativa del Rector del Colegio Angélico de Roma, Padre Sadoc Szabó (5). Extensas *Misceláneas tomistas* publicó la sociedad académica española de Barcelona (6). Una serie de trabajos de certámenes, que precisamente en España han versado sobre cuestiones muy de actualidad de la investigación del tomismo, han dado lugar y aliento a un más grande número de publicaciones tomistas. Finalmente este jubileo tomista ha engendrado también varias fundaciones, que se manifestarán muy fructuosas para la investigación científica del tomismo. En primer lugar mencionaremos la Sociedad Tomista fundada por P. Mandonnet O. P. y por J. Maritain, profesor del Instituto Católico de París (quien se ha convertido de la filosofía de H. Bergson en un convencidísimo tomista), la cual publica un *Bulletin thomiste*, informe muy serio de litera-

tura tomista, y *La bibliothèque thomiste*, colección de monografías de investigación doctrinal e histórica del tomismo. El dominico francés, P. Blanche, ha comenzado un *Diccionario tomista*, mientras su hermano de orden, el Padre Gillet [a], prepara una edición latino-francesa de los escritos de santo Tomás, en gran escala [b]. Una promisora empresa, brillantemente comenzada por la gran obra del Padre Marín Sola: *La evolución homogénea del dogma católico*, es la *Biblioteca de tomistas españoles* creada por los dominicos de la provincia ibérica, la cual pondrá a nuestro alcance ante todo las obras de los grandes tomistas del siglo XVI, todavía inéditas [c].

En la irradiación del centenario tomista, tan fructuoso desde el punto de vista científico y también de esta participación de más amplios círculos católicos en las solemnidades del santo, sin duda se pone de manifiesto que la persona-

(a) Actualmente Maestro General de la Orden. *(N. del T.)*.

(b) De esta edición han aparecido ya numerosos tomos, editados por *La Revue des Jeunes*, precedidos de introducción y anotados por especialistas de los diferentes tratados del Doctor Angélico. *(N. del T.)*.

(c) De esta colección han aparecido ya seis volúmenes que contienen: *El maestro Fr. Pedro de Soto, O. P. por* V. Garro O. P.; y los *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás por* Francisco de Vitoria O. P. (cinco tomos). *(N. del T.)*.

lidad y la obra científica vital del Aquinate no ha perdido en verdad su valor para la vida espiritual católica de nuestro tiempo. Francisco Silvestris de Ferrara O. P. comúnmente llamado por los escolásticos el Ferrariensis, el clásico comentarista de la "*Summa contra gentiles*", en el prólogo de su obra llama a santo Tomás el "*homo omnium horarum*" (*"el hombre de todas las horas"*), un pensador que influye sobre todos los siglos. El Cardenal Francisco Ehrle ha escrito hace cuarenta y cinco año estas palabras tan verdaderas sobre la Suma de santo Tomás (7): "*Su suerte es la suerte de la ciencia católica y el reconocimiento que ella encuentra en las escuelas católicas es el barómetro para medir la altura de la investigación teológica y filosófica*".

En nuestros días, más que nunca, aparece la necesidad de relacionar en sentido católico los grandes pensamientos de la Filosofía y Teología Tomistas aun más allá de los institutos de enseñanza filosófico-teológicos, con las tareas y cuestiones de la cultura. Más aún, fuera de los círculos católicos el interés por Tomás de Aquino llega a ser cada día más vivo principalmente por parte de los investigadores exentos de prejuicios, que intentan comprender los fenómenos medievales desde sus causas más pro-

fundas. La investigación de la vida cultural y espiritual del Medioevo tomará la más segura dirección y orientación en el conocimiento de los escritos de los grandes escolásticos y místicos de la Edad Media, de Anselmo y de los Victorinos, de Buenaventura y del gran movimiento franciscano, de Alberto y de la mística alemana, de Occam y del escepticismo nominalista, dirección y orientación que descubre en el círculo luminoso de las ideas de santo Tomás, el pensador medieval más grande y de más influjo, las relaciones y las fuerzas actuantes de la vida cultural, que de otro modo les permanecerían ocultas.

Del intento de esclarecer la significación general del Aquinate para la vida espiritual de la Edad Media y aun de nuestro tiempo, ha surgido también la elección del tema para un sermón de la fiesta del centenario de santo Tomás, cuya expresión más extensa representa el presente trabajo. Me ha movido a escribir sobre al filosofía de la cultura de santo Tomás de Aquino, precisamente un investigador no católico, que figura entre los mejores conocedores de las ideas dominantes de la vida espiritual y política medieval: el actual historiador de Bona, Federico Kern, quien en un trabajo de investigación sobre el Dante se expresa así (8):

"Entre los predecesores escolásticos de Dante, Tomás es sin duda el más grande investigador de la cultura, no alcanzado en muchas cosas ni siquiera por el mismo Dante... ¿Qué nos justifica, pues, para señalar como clásica la doctrina de la cultura tal como ella se encuentra en Tomás y Dante, y su aparición como el punto culminante de la ciencia medioeval? Ella ofrece primeramente para el conocimiento de los detalles de la doctrina antigua y patrística, la estructura que comprende, abraza y organiza el todo; ofrece, en ciedto sentido, por consiguiente, la prueba, es decir, la lógica evidencia; en segundo lugar, en su sistema, individuo y sociedad aparecen en plena correspondencia, condicionando el uno al otro y ocupando, sin embargo, su independencia en el plan total de la creación. Se ha buscado el equilibrio entre alma individual y cultura, entre Iglesia y Estado, con un éxito al que el mundo moderno tributa su admiración, aun allí donde ella ha superado la solución escolástica". El mismo origen de este libro, que tiene su nacimiento en un discurso, implica que no se haya intentado ninguna exposición acabada en sus detalles, sino más bien un cuadro de conjunto de la Filosofía de la cultura, cuyos motivos, formas y colores han sido tomados siempre de la estructura del pensamiento y textos de los escritos de santo Tomás. De este modo las ideas de santo Tomás sobre los valores religiosos, éticos y sociales de la cultura, sobre los valores culturales de la ciencia, especialmente también de las ciencias profanas, y finalmente sobre los valores estéticos de la cultura constituirán una exposición total llena de armonía y visión del conjunto. Al final se nos presentará enteramente por sí misma la cuestión del influjo de santo Tomás sobre la cultura de la siguiente época y principalmente acerca de su influencia sobre la cultura moderna.

Primeramente debemos considerar, aunque sea brevemente, cómo santo Tomás ha estado en un contacto personal, bajo muchos aspectos, con la cultura de su tiempo y cómo han sido trazadas en su obra científica las direcciones y líneas fundamentales de su filosofía de la cultura. Si bien sus aspiraciones se encaminaban hacia la soledad y el silencio del claustro, dejó que las corrientes y movimientos culturales de su gran siglo influyesen sobre su alma receptiva y abierta a toda grandeza, verdad y hermosura. Era él vástago de un viejo y noble linaje, emparentado con la casa imperial de los Hohenstaufen (9). Su hermano Reinaldo de Aquino ha sobresalido como lírico italiano, como com-

positor de canciones amorosas. El niño ricamente dotado, a la edad de cinco años vino para ser educado a la venerable abadía de Monte Casino. La soledad del monte y la vida monástica infundieron en su alma la atracción hacia la vida interior y la contemplación. Contrasta con esto su posterior estadía en la Universidad de Nápoles, fundada por Federico II en 1224, donde fué familiarizado con las ciencias profanas, con la lógica y ciencias naturales por los maestros Pedro de Hibernia y Martinus, y acaso tuvo un consejero y maestro en el monje benedictino, Erasmo. Pedro de Hibernia ([10]), a quien los más recientes descubrimientos e investigaciones señalan como excelente conocedor y expositor de Aristóteles, ha colocado el primer fundamento de la orientación aristotélica, que constituye un rasgo esencial de la concepción del mundo *(welt-anschauung)* de santo Tomás. En Nápoles entró santo Tomás en la orden de Predicadores ([11]), la cual, a diferencia de las antiguas órdenes monásticas, aspiraba, mediante la predicación y la instrucción académica, a un contacto más íntimo con el mundo y con los trabajos culturales de la época. Ya joven religioso, vemos después a Tomás en Colonia a los pies de Alberto Magno, cuya vigorosa personalidad espiritual y cuyo amplio conocimien-

to, principalmente de las ciencias naturales, debió influir profundamente en su auditorio internacional. Iniciado ya en Nápoles en su orientación aristotélica, Tomás fué afianzado en ella precisamente por Alberto, quien es, en verdad, el primero que ha puesto a todo Aristóteles al alcance de la escolástica occidental. ¡Cuántas impresiones no habrá recibido este pensador, silencioso, comprensivo y noble siciliano, en este centro de la cultura alemana medioeval! Por ese tiempo Conrado de Hochstaden colocaba también la piedra fundamental de la Catedral de Colonia. Siendo de más o menos de veintisiete años comenzó por entonces santo Tomás su actividad académica docente en la Universidad de París, primeramente como *bachiller* y después como *maestro*. París, la "*civitas philosophorum*", como la llama Alberto Magno, es celebrada por Bartolomé Angélico, en su obra de *proprietatibus rerum*, con entusiastas palabras por su importancia para toda la cultura espiritual de entonces. Por esa época, en lucha con Guillermo de Saint-Amour sostuvo Tomás el derecho de su orden para colaborar y participar con su actividad docente en los estudios sobre Aristóteles y en los trabajos científicos de su tiempo. En el claustro dominicano de Saint-Jacques, Tomás se inició también en el conoci-

miento de su hermano de orden, Vicente de Beauvais, cuyo múltiple interés científico trasciende en mucho los límites de la teología. Como Vicente de Beauvais, también Tomás, según nos lo relata Guillermo de Tocco, fué consejero del rey Luis IX, el santo. Luis había erigido una biblioteca para los profesores de la Universidad junto a la Sainte-Chapelle, alhaja del arte gótico, y amaba el trato con los grandes maestros de su tiempo ([12]). Después de casi siete años de actividad docente en París, durante cerca de un decenio encontramos a Tomás en su patria, Italia, en la Corte de Urbano IV en Orvieto, y de Clemente IV en Viterbo ([13]), y en la época intermedia a estas dos estadías, en Bolonia y en Roma, donde en el silencioso claustro de santa Sabina, sobre el Aventino, escribió la primera parte de su *Suma Teológica*. En la Corte de Urbano IV —cuya rica vida cultural nos describe intuitivamente el poema curial de Enrique el poeta, publicado por H. de Grauert — Tomás se puso en contacto con su hermano de orden, Guillermo de Moerbeke, perito en la lengua griega, quien con sus traducciones ofreció a los estudios aristotélicos del Aquinate un fundamento de mayor solidez filológica. Llamado por segunda vez a la Universidad de París, en el apogeo de su producción literaria,

con mano segura ha solucionado Tomás las grandes cuestiones y tareas acerca de la cultura de su tiempo, haciendo fecunda para la concepción cristiana del mundo (welt-anschauung) para la filosofía y la teología, el pensamiento aristotélico, recientemente descubierto. Los últimos años de su actividad académica docente pertenecen a la Universidad de Nápoles, donde en otro tiempo pusiera también el fundamento para su propia grandeza espiritual. Con razón, pues, la Universidad de Nápoles, en el séptimo centenario de su fundación, celebrado en los días de mayo de 1924, ha tenido un recuerdo para el más grande de sus discípulos y maestros. De este modo el mismo curso externo de la vida de nuestro santo ha estado en contacto con los grandes centros, personalidades y corrientes de la cultura espiritual del siglo XIII. Que Tomás tuviera la comprensión de la vida espiritual y principalmente también la de la vida política y social de su tiempo, se nos manifiesta por sus escritos filosófico-políticos, de un modo particular por su opúsculo *De regimine principum*, que escribió para un rey de Chipre, probablemente Hugo II de Lusignan. A la duquesa Adelaida de Bravante, quien llena de confianza acudiera a él en las preocupaciones y cuestiones de su gobierno, de buen grado envió Tomás la so-

lución en su escrito *De regimine judaeorum*. Constituye un significativo encuentro el que entre los panegiristas, que en los días de julio del año 1323 celebraran en Avignon la canonización de santo Tomás, se encontrara también un príncipe, el rey Roberto el Sabio de Sicilia. Los opúsculos de santo Tomás, muchas veces escritos circunstanciales motivados por encargo de otros, nos muestran un círculo de amigos, que se extiende mucho más allá de su orden. Uno de sus más hermosos opúsculos, *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos*, está dirigido a un tal Cantor Antiochenus.

De este modo Tomás está en vital contacto con la cultura, con las direcciones y corrientes científicas y sociales de su tiempo. Su filosofía de la cultura no es un apriorismo conceptual, está también orientada hacia la realidad viva, aunque prevalece el elemento universal y especulativo, y en el modo impersonal de su exposición solamente al iniciado se revelan más de cerca las relaciones históricas del tiempo. Cuando hablamos de la filosofía de la cultura de santo Tomás no podemos naturalmente pensar en una filosofía de la cultura en un sentido moderno, algo así como la que desarrolla, por el camino de la formación histórica de la idea, la escuela filosófica de Baden (Windelband,

Rickert, Lask) orientadas científico-culturalmente mediante el análisis de la personalidad histórica, o como ha ilustrado su métodos y tareas E. Becher en su obra *Las ciencias del espíritu y de la naturaleza* ([14]). La filosofía de la cultura es en Tomás la derivación, la fundamentación y la apreciación de los valores y bienes culturales, de los principios y orientaciones metafísicas y teológicas de su sistema. Sin embargo, no se opone a lo dicho el que en lo fundamental sigamos a Enrique Rickert en la división de los valores culturales. Rickert reduce su división de los bienes culturales a la división de la filosofía de Kant, que descansa sobre las tres partes de la naturaleza, del arte y de la moral, en problemas teoréticos, estéticos y éticos ([15]). Ahora bien, como él divide a su vez lo ético en lo moral y lo religioso, se dan para él cuatro bienes culturales: de lo moral, de lo hermoso, de lo sagrado y de lo verdadero, o sea, los bienes culturales científicos, morales, artísticos y religiosos. Rickert toma precisamente el material de su doctrina de los valores de la historia de la cultura, por lo cual podemos nosotros aplicar su división también a santo Tomás de Aquino, quien se atiene a su vez a los hechos históricos y ante todo a la vida psicológica humana, como a bienes y valores da-

dos y realmente presentes. Ciertamente en la última división y fundamentación de los bienes culturales el gran Pensador medioeval y E. Rickert van por caminos distintos, como pronto lo veremos. En la ideología de santo Tomás lo sagrado y lo moral están tan íntimamente entretejidos y trabados entre sí, que debemos unirlos en un único bien cultural, en el valor cultural ético-religioso. Aunque en la filosofía del Aquinate prevalece el entendimiento sobre la voluntad, el *verum* sobre el *bonum*, sin embargo, debemos colocar en lo más alto los valores culturales ético-religiosos, porque la caridad, que es su alma, es el más alto valor terreno en la *welt-anschauung* tomista, e irradia sus reconfortantes rayos sobre todos los valores culturales. Debemos empero dirigir primero nuestra mirada sobre el fundamento metafísico, psicológico y ético de la filosofía tomista de los valores y de la cultura.

CAPÍTULO SEGUNDO

Los fundamentos metafísicos, psicológicos y éticos de la filosofía tomista de la cultura

La gran obra científica de santo Tomás es la penetración autónoma y la apropiación de la filosofía aristotélica y la vinculación orgánica de la misma con la *welt-anschauung* del cristianismo, científicamente expuesta por san Agustín y la primitiva escolástica, la creación de un aristotelismo cristiano en la filosofía y la elaboración de la teología especulativa con medios y formas de la filosofía aristotélica, adaptada para ello; sin dejar por esto en modo alguno las grandes líneas de la tradición eclesiástico-escolástica.

1. Tomás ha retomado la *metafísica aristotélica*, sobre la que ha escrito uno de los más profundos comentarios, y ha transformado esta ciencia de lo suprasensible en un sólido funda-

mento de la ciencia de lo sobrenatural, de la teología especulativa.

De la metafísica aristotélica se ha apropiado la consideración teológica del mundo y la ha profundizado de un modo incomparable, mediante la doctrina cristiana de la divina Providencia y del Gobierno del mundo y de la Acción de Dios en cada ser operante. El pensamiento de la Providencia, tan profundamente concebido, aporta a la concepción del mundo del Aquinate una nota optimista, la unidad en la multiplicidad, y con ello el orden y la paz. Cuán hermosa es la siguiente exposición del orden del mundo de un pasaje de la *Summa contra Gentiles* (16): "*Dios dirige todo por su Providencia a la divina Bondad como a último fin. Pero esto no se hace como si la Bondad y Perfección divina pudiera recibir con ello un acrecentamiento, sino a fin de que se imprima lo más posible un incremento, una semejanza de la divina Bondad en las cosas. Mas, porque ninguna sustancia creada puede alcanzar y expresar perfectamente la Bondad de Dios, por eso debió existir una multitud y una variedad en las cosas, a fin de que la semejanza de la divina Bondad pudiese ser comunicada a las cosas de manera más perfecta. De este modo la Bondad y Perfección divina, que no puede reflejarse perfec-*

tamente en una única esencia es representada de variados modos y más perfectamente por la multiplicidad de las cosas. Así como el hombre, cuando no puede expresar con una sola palabra un profundo pensamiento, echa mano para ello de muchas palabras, del mismo modo también la infinita grandeza de la Bondad divina puede manifestarse en esto, en que la divina Perfección, que en Dios es absolutamente simple, en el dominio de lo creado solamente puede reflejarse en lo variado y lo múltiple. Sin embargo, la razón de que las cosas sean distintas proviene de que posean distintas formas". *La distinción de las formas se funda* "con ello en la finalidad de las cosas y, en última instancia, en el orden divino del mundo". La idea de la Providencia nos permite entender mejor la significación del mal en el mundo: "*El bien perfecto* —así se expresa Tomás en otro pasaje de la misma obra (17)— *no se encontraría en las cosas creadas, de no existir en ellas un orden, una gradación del bien y de la perfección, en virtud de la cual unas cosas son mejores que otras. De lo contrario, no podrían manifestarse todos los grados de la perfección, y ninguna creatura podría ser semejante a Dios en relación con algo, en lo que sobrepasa a otro ser. Las cosas serían privadas de su más hermoso orna-*

to, si les fuese quitado el orden de la variedad y desemejanza. Si el mal fuese apartado de las distintas partes del mundo, se perdería mucho de la perfección del universo, la cual surge de la ordenada unidad del bien y del mal. Mediante la conducción y ordenación de la divina Providencia, del mal nuevamente se sigue el bien, no de otra suerte que la interposición de las pausas hace agradable el canto". En otro lugar de la *Summa Theologica*, Tomás expone de un modo sobremanera claro la teleología del mundo [18]: *"El universo total se constituye de todas las creaturas, como el todo de las partes. Ahora bien, si queremos determinar el fin del todo y de sus partes, se nos presenta el siguiente orden de fines. Primeramente encontramos que las partes existen para sus propias actividades, por ejemplo, que el ojo es ante todo para ver. En segundo lugar observamos que la parte inferior existe por causa de otra superior y más noble, como, por ejemplo, los sentidos por causa del entendimiento y los pulmones por causa del corazón. En tercer lugar no se puede negar que todas las partes conjuntamente se dirigen a la perfección del todo, como la materia tiene su fin en la forma. Las partes son como la materia del todo. Finalmente existe todo el hombre por causa de su último fin, que le es trascendente, a saber, por causa de la posesión de Dios. Por consiguiente, constituída por los elementos del universo, cada creatura individual existe ante todo para su propia actividad y perfección. Ulteriormente existen las creaturas inferiores por causa de las superiores y más nobles. Las cosas que están por debajo del hombre han sido creadas por causa del hombre. Todas las creaturas individuales se dirigen a su vez a la perfección del universo. Finalmente todo el universo con todas sus partes está ordenado a Dios como a su último fin. En todas las creaturas se refleja la Bondad divina para la glorificación de Dios. Las creaturas racionales, a más de esta imagen de la divina Bondad, se dirigen a Dios como a su último fin de una manera especial, en cuanto por su actividad, por su conocimiento y amor, pueden alcanzar a Dios".*

Intencionalmente destaco tanto este pensamiento metafísico del orden, porque es de importancia orientadora para la filosofía de la cultura de santo Tomás. Con razón P. L. Landsberg en su valioso y denso trabajo: *El mundo de la Edad Media y nosotros*, en acertadas observaciones ha subrayado este punto de vista del orden del mundo para la comprensión de la *welt-anschauung medioeval* [19]: *"La idea cen-*

tral, desde la cual llega a hacerse comprensible la welt-anschauung y la filosofía medioevales, es que el mundo es un cosmos, un todo ordenado lleno de sentido y armonía, que se mueve sin perturbación según leyes y normas eternas, las cuales, salidas de Dios como primer Principio, también se dirigen a Dios, como a último Fin".

Conviene que este orden objetivo encuentre también su eco subjetivo, su reproducción en la vida del alma humana. Tomás ve ciertamente el fin de toda filosofía en que "*el alma refleje todo el orden del universo y sus causas*" ([20]). En una división de la filosofía dada por Tomás al comienzo de su *Comentario a la Etica de Aristóteles*, toma expresamente como su fundamento el punto de vista del orden. Distingue él un triple orden, sobre el que versa el discurso filosófico. El primer orden es aquél que nuestra razón no crea por sí misma sino que contempla e indaga como algo dado, existente independientemente de nuestro pensamiento. Es el orden real existente en las cosas del mundo, el orden del ser. El segundo orden es el que nuestra razón engendra en su propio pensamiento, cuando ordena unas con otras las ideas y también cuando dispone los signos de las ideas en la expresión hablada. Es el orden racional, el orden lógico,

el orden del ser pensado ([a]). El tercer orden es el que realiza nuestra razón en los actos de la voluntad, en los actos morales, cuando los ordena entre sí y con el último fin. Es el orden moral el orden del deber-ser. Según esto se dividen los principales dominios de la filosofía en *philosophia naturalis* (filosofía real: metafísica junto con la filosofía natural y psicología), *philosophia rationalis* (filosofía ideal: lógica) y *philosophia moralis* (ética con la filosofía social y política). Tomás ha tomado de Aristóteles la *metafísica del ser*, la ha desarrollado con independencia y la ha utilizado también para el fin de la teología especulativa. La metafísica del ser ha sido señalada, principalmente en estos últimos años, por destacados conocedores del sistema tomista, tales como el Padre Mandonet O. P. y el Padre Garrigou-Lagrange O. P., como el punto central, desde el cual se puede contemplar de la manera más clara el pensamiento de Tomás en sus más íntimas relaciones y leyes ([21]). Un sobresaliente tomista italiano, F. Olgati, profesor en la Universidad católica de Milán ([b]), ha expuesto en una monografía la doctrina del ser como el *Anima di*

([a]) Es el *ens rationis* de que trata la lógica. *(N. del T.)*.
([b]) También en nuestra obra: *Filosofía moderna y filosofía tomista*, recientemente aparecida en su 2ª edición (2 ts., Guadalupe - Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945).

santo Tommaso (22). Consideramos aquí la metafísica del ser solamente en su significación para la filosofía de la cultura, según santo Tomás. Esta significación consiste en que la metafísica del ser otorga al valor cultural el fundamento óntico. En Tomás el mundo de los valores no está colocado más allá del ser, tal como acontece en Windelband y Rickert, sino que, por el contrario, todo conocimiento del valor está colocado, ónticamente cimentado y metafísicamente sostenido sobre el sólido fundamento del conocimiento del ser. La filosofía de los valores se podrá descubrir en amplia medida en santo Tomás y, en general, en la escolástica; pero claramente se percibirá por doquier la relación de la filosofía de los valores con las convicciones de la metafísica. El fundamento metafísico de los valores culturales ha sido expuesto en gran parte en el primer artículo de las *Quaestiones diputatae: Quid sit veritas*. Es este uno de aquellos excelentes artículos sintéticos, en el cual se nos presentan ante nuestros ojos las vigorosas perspectivas del tomismo. El dominico alemán, Enrique de Herford, en su *Catena entium*, todavía inédita, ha colocado más

hemos procurado poner en evidencia cómo la filosofía del Aquinate en todas sus partes está estructurada sobre el ser. *(N. del T.)*.

tarde este artículo como fundamental al comienzo de la obra (23). Ahora bien, Tomás parte en este artículo del pensamiento de que el ser es aquel que nuestro entendimiento concibe primeramente como el más conocido y al que reduce todas sus ideas. Todas las demás ideas tienen sentido solamente a la luz de la idea de ser, en cuanto ellas expresan un modo del ser, que se nos manifiesta en el mismo nombre de aquél. Esto supuesto, existen los principales modos del ser, que expresan las determinaciones del mismo, en las categorías de substancia y accidentes. Pero el mencionado modo de ser puede ser una determinación, que acompaña siempre a todo ser en general. A su vez, este modo de ser puede ser concebido de dos maneras: primeramente en cuanto sigue a todo ser en sí mismo; en segundo lugar, en cuanto sigue a todo ser relacionado a otra cosa. En una ulterior explicación, Tomás enumera entre los modos más generales absolutos del ser, el ente determinado, la esencia *(essentia)*, la cosa *(res)*, la unidad *(unum)*. Los modos más generales relativos del ser, que acompañan a todo ser en cuanto relacionado con otra cosa, se nos manifiestan de dos modos: primeramente en cuanto un ser no es otro, es un *aliquid*, un algo, un algo distinto de otro; en segundo lugar, en cuanto un ser se

aviene con otro. Pero esto no es concebible si no existe algo capaz de concordar con todos los seres. Ahora bien, este ser es el alma, que, según Aristóteles, es en cierto modo todas las cosas. Pero en el alma se encuentran la facultad cognoscitiva y la facultad volitiva (voluntad). La ordenación, la correspondencia *(convenientia)* del ser con la voluntad, es designada con el nombre de *bueno*. "*Lo bueno es* —como dice Aristóteles al comienzo de su Etica a Nicómaco— *lo que todos apetecen*". La correspondencia del ser con el entendimiento se expresa con la palabra *verdadero*. Lo que al ser añade lo verdadero es la *conformitas*, la conveniencia entre el ser y el entendimiento.

Este amplio artículo de santo Tomás ofrece de este modo, en sus líneas generales, el fundamento óntico de los valores culturales de la ciencia, señalados por el *verum* y el *bonum*, el conocimiento de la verdad y la formación religioso-ética de la vida, tanto del individuo como de la comunidad. Y como lo hermoso se reduce, según santo Tomás, a lo bueno, así también los valores culturales estéticos están ónticamente fundamentados, al menos implícitamente. Esto se verá más claramente, cuando más adelante desarrollemos la idea de belleza de santo Tomás. Aquí debemos penetrar, sin embargo,

un tanto más de cerca en el fundamento óntico de los valores culturales intelectuales y religioso-éticos de santo Tomás.

Tomás está convencido de que nuestro entendimiento es capaz de penetrar, a través de los fenómenos, en el ser de las cosas, en las leyes inmanentes y relaciones esenciales, que fundamentan el cambio de los fenómenos: *Intellectus ingreditur ad interiora rei*. Con esto Tomás abre el camino al entendimiento mediante la doctrina del conocimiento con la utilización y una amplia profundización de la teoría aristotélica de la abstracción, que constituye un punto esencial de su sistema filosófico. "*Nuestro entendimiento* —nota santo Tomás en uno de aquellos pasajes que derraman luz meridiana sobre la estructura del pensamiento de su sistema ([24]) — *por su misma naturaleza, conoce el ser y aquéllo que por sí mismo conviene al ser como tal. En este conocimiento se funda también la captación de los primeros principios, como por ejemplo, la del principio de contradicción, que una misma cosa no puede afirmarse y negarse a la vez*". Tomás ha retomado y desarrollado más todavía, también la doctrina de los principios que es un elemento básico de la metafísica aristotélica del ser. Pero como estos principios son a la vez principios del conocer

y del ser, por eso, son las supremas normas del conocimiento verdadero que capta el ser, y otorgan a este conocimiento seguridad, certeza y perfección. Estos más elevados principios metafísicos en sí mismos, así como los conocimientos de ellos derivados de orden teorético y práctico, poseen el carácter de verdades eternamente valederas e invariables, que de un modo inmutable están por encima de todas las oscilaciones y cambios subjetivos de la actividad del alma humana. Semejante reconocimiento de verdades inmutables, eternamente válidas, es de fundamental importancia para la filosofía tomista de la cultura, que, distanciada, por una parte, de una intransigente abstracción, tiene en cuenta cuidadosamente en la vida individual y colectiva del dato empírico, cambiante y múltiple, mientras, por otra, rechazando todo relativismo y psicologismo, se mantiene firme en las verdades, leyes y normas inmutables.

También el conocimiento de la verdad está orientado hacia el ser. *Sunt autem scientiae de rebus, non de speciebus vel intentionibus nisi sola rationalis scientia* (25). Con ello Tomás ha expresado la dirección fundamental de la alta Escolástica, orientada hacia el ser, hacia lo real. La Escolástica posterior nominalista —acerca de la cual debemos en este último tiempo una

nueva y valiosa orientación al filósofo cracoviense Michalski (26)— ha constituído en objeto de toda ciencia, lo que Tomás en el citado texto señala como especial objeto de la lógica, con lo cual ha conducido el pensamiento filosófico por el camino del subjetivismo y aun del escepticismo.

Veamos ahora cómo considera en principio santo Tomás el fundamento óntico del *bonum*, del valor cultural religioso-ético. En un substancioso artículo ha sintetizado Olgiati clara y brevemente, al respecto, el pensamiento expuesto por Santo Tomás (27). Cada acción es moralmente buena en aquel preciso grado, en que participa del ser, en que posee su debida perfección. La falta de este ser, de esta perfección exigida, da la idea de lo moralmente malo. La voluntad tiene como objeto el ser bajo el aspecto de bien, del mismo modo que el entendimiento tiene como objeto el ser bajo el aspecto de verdadero. Nuestros actos son objetivamente buenos o malos, según ellos se conformen o no con los grados o relaciones objetivas. Así, el hombre debe someterse a Dios, porque el ser participado debe subordinarse al Ser que es esencialmente. Los hombres deben mantener entre sí aquellas relaciones, determinadas de un modo constante por la misma naturaleza del ser, por

la persona humana y la dependencia de la voluntad de Dios. Podemos servirnos también de los otros seres, cuando y en cuanto no perturbamos con ellos los distintos grados de la entidad del ser. Un acto es subjetivamente bueno o malo, en cuanto conscientemente, o nos atenemos a este orden ontológico o hacemos caso omiso de él. El mal, el pecado no es más que una infracción al orden establecido por el Creador; consiste en un desconocimiento práctico y en una destrucción del valor de los constitutivos del ser y de su ordenación hacia el supremo Ser. El bien moral, la virtud, por el contrario, reside en la observancia del orden dado por la naturaleza del ser. Aun la filosofía social y política de santo Tomás está bajo la inspiración de la metafísica del ser, está construída sobre las relaciones reales, sobre las relaciones del ser, constante y claramente concebidas. De este modo de la naturaleza humana y de sus exigencias deriva Tomás el origen, el fundamento y la necesidad de una autoridad social en la familia, en la comunidad y en la nación. Precisamente por esta ordenación hacia los datos, relaciones y ordenaciones reales, la filosofía político-social tomista alcanza actual significación aún en nuestros días. De este modo —solamente he podido poner en relieve los puntos de vista más

esenciales— en la ideología del Aquinatense los valores culturales están deducidos y cimentados ónticamente. Santo Tomás remonta, en última instancia, los valores culturales hasta Dios, la *prima Veritas* y el *Summun Bonum*, siguiendo cuidadosamente las huellas agustinianas y yendo más allá de la metafísica aristotélica. A la luz de los primeros principios, ante todo del principio de causalidad, el camino para el conocimiento de un Dios personal y trascendente al mundo. Elevado a lo más alto del conocimiento de Dios, nuestro entendimiento, con una mirada retrospectiva, conoce que estos principios, que le han enseñado el camino hacia Dios, tienen su fundamento supremo en el Entendimiento y Esencia divina, y que la armonía y la concordancia entre el ser y el pensar en nuestro conocimiento de la verdad está cimentada, en última instancia, en Dios, en quien ser y pensar son absolutamente idénticos (*). Aunque Tomás desde el punto de vista de su doctrina del conocimiento, orientada en sentido aristotélico, y en su deseo de asegurar a la razón natural humana la fuerza del conocimiento cierto sobre su

(*) El autor ha escrito un libro que trata expresamente de este tema: *El fundamento divino del conocimiento humano de la verdad según Agustín y Tomás de Aquino*. Münster, 1924. *(N. del T.)*.

objeto y de trazar de un modo preciso los límites entre conocimiento natural y sobrenatural, ha rechazado la doctrina agustiniano-franciscana de la *iluminación*, la doctrina de un influjo especial de la luz divina aun para el conocimiento natural de la verdad y de la certeza; sin embargo, concuerda él con san Agustín en el gran pensamiento fundamental de que nuestro entendimiento es una participación del Entendimiento divino y de que también el ser, objeto de nuestro conocimiento espiritual, es una imagen de las Ideas divinas y de que, por ello, posee la fuerza iluminante para nuestro entendimiento ([28]), y de que de este modo Dios es el último fundamento del conocimiento de la verdad. He aquí cómo expresa el mismo pensamiento C. Baeumker, como propia convicción ([29]):

"*La concepción del mundo y de la vida solamente se halla en la hipótesis del eterno Espíritu, como último fundamento del ser y del conocimiento, encuentra claramente la armonía del ser y del pensar y la posibilidad de verdades eternamente valederas, así como halla comprensiva la posibilidad suprema de los valores objetivamente valederos, los cuales no surgen solamente de los sentimientos y aspiraciones subjetivas*". En la discusión de los valores intelec-

tuales de la cultura habremos de volver una vez más sobre este pensamiento.

Los valores éticos de la cultura —sobre los religiosos no es menester decirlo— también son derivados de Dios por santo Tomás. Dios es el *Summum Bonum*, en el doble sentido de que Él única y exclusivamente puede colmar nuestra aspiración de felicidad y de que Él es también el más profundo fundamento de la inmutable ley moral con su carácter absolutamente obligatorio. "*La felicidad es un bien perfecto, que sacia y aquieta perfectamente el anhelo de beatitud. El objeto de nuestra voluntad es el bien en general, así como el objeto de nuestro entendimiento es la verdad en general. De esto se deduce con toda claridad que solamente el bien en general puede satisfacer y beatificar al hombre. Pero esta felicidad no se encuentra en lo creado, que solamente posee un bien participado, sino sólo en Dios, el esencial y absoluto Bien. Por consiguiente únicamente Dios puede colmar la voluntad del hombre*" ([30]). El gran pensamiento de Agustín: "*Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta descansar en ti*", es el que revive ante nosotros en la frase final de santo Tomás. En la doctrina de la felicidad aparece una marcada diferencia entre Aristóteles y santo Tomás, una diferen-

cia que precisamente ha sido dada por la doctrina cristiana del fin sobrenatural del hombre. Aristóteles ve en la θεωρητική en la contemplación de la verdad, el último fin del hombre, y en el capítulo VII del Libro X de la Etica a Nicómaco señala que la filosofía ofrece alegrías de admirable pureza y duración (31). Pero a esta doctrina aristotélica de la felicidad le falta la mirada alegre y llena de esperanza del más allá. Tomás estima en mucho la felicidad que hay en la *consideratio scientiarum speculativarum*, pero, a la luz de la doctrina cristiana revelada de la fe, cifra el último fin del hombre y su perfecta y eterna felicidad en la inmediata y amorosa contemplación de Dios en la otra vida. En la exposición de los valores ético-religiosos de la cultura veremos cómo esta concepción del fin trascendente del hombre lo domina y penetra todo, sin disminuir, sin embargo, los valores terrenos y temporales de la cultura.

Dios es también *Summum Bonum*, como el más profundo fundamento de la moral natural, que se nos manifiesta en nuestra conciencia y en el carácter obligatorio del *"tú debes"*. En este punto, Tomás se ha apropiado e incorporado a su sistema la doctrina agustiniana de la *Lex aeterna*. Esta Ley eterna es el plan de la Sabiduría divina en la conducción y dirección de todas las cosas a su fin debido. Todas las cosas creadas están sometidas a esta Ley divina, tanto los seres irracionales, carentes de libertad, como también los dotados de razón y de libre voluntad, todos los cuales, según su propio modo de ser, participan de esta Ley eterna. Las creaturas irracionales participan de esta Ley eterna por sus aspiraciones y apetitos, por sus leyes e instintos naturales, que llevan impresos en su ser, los cuales siguiendo en su actividad propia ocupan el lugar que les corresponde en el universo. Los seres dotados de razón participan de esta Ley eterna primeramente por el conocimiento de la misma, en cuanto los primeros principios morales se manifiestan en la sindéresis, y las exigencias morales derivadas se presentan a la conciencia; en segundo lugar, también por la inclinación natural hacia aquéllo que concuerda con la Ley eterna (32). Esta participación de la Ley eterna por parte de la creatura racional *(participatio Legis aeternae in rationali creatura)* es precisamente la Ley moral natural, que obtiene también de esto su inmutabilidad y su autoridad preceptiva. De este modo, por ende, los valores culturales del conocimiento de la verdad y del obrar y vivir éticos, en última instancia, están fundados en

Dios. A la luz de la Revelación sobrenatural la vida intrínseca de la Trinidad de Dios aparece como la vida del Pensamiento y Amor infinitos, de los que brota, en definitiva, todo conocimiento de verdad y todo puro y santo amor.

De nuestra exposición síguese con evidencia que, según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, los valores culturales están ónticamente cimentados, que la doctrina tomista de los valores descansa sobre un fundamento metafísico. Sobre este punto Tomás piensa exactamente como Agustín C. Baeumker ([33]) no puede compartir la opinión de aquéllos, "*que desearían ver en la doctrina de los valores de Windelband y Ricker un Agustinianismo redivivo, del que esperan una renovación de la filosofía católica*". El llorado filósofo de Munich —quien poseía de las corrientes filosóficas contemporáneas un conocimiento no menos profundo y de precisa crítica que de las orientaciones y desarrollos de la filosofía antigua y medieval— apunta a este respecto: "*Muchas sugerencias en este sentido, por importantes que sean, sin duda son muy desacertadas. Porque en san Agustín todo conocimiento de los valores está metafísicamente fundado. Para Agustín como para Tomás de Aquino y toda la* Philosophia perennis *cristiana no existen otros definitivos y absolutos valores, más que los fundados en la infinita santidad de Dios y que derivan su consistencia de valor de su infinita y espiritual Personalidad*".

2. Tomás de Aquino ha retomado la *Psicología aristotélica* y la ha continuado con mano independiente, la ha entretejido con pensamientos agustinianos, pero de tal modo que, a diferencia del agustinianismo de la escuela franciscana, la dirección y enfoque aristotélico era la norma de su concepción del alma y de la vida anímica. A la manera de las inconclusas torres góticas medievales, que rematan en su cúspide con la cruz, las doctrinas aristotélicas han sido más ampliamente desarrolladas y conducidas a su conclusión en la luminosa altura de la concepción cristiana del mundo. Naturalmente que la doctrina tomista más ampliamente constructiva y contemplativa en el sector de la psicología, en tanto solamente la podemos encerrar en el ámbito de nuestras inquisiciones, en cuanto de ella dimana alguna luz sobre la filosofía de la cultura. Tomás de Aquino se ha apropiado ante todo de la definición aristotélica del alma, según la cual el alma es la forma de un cuerpo natural, dotado de vitalidad, y la ha perfeccionado con la acción santificante e ilación lógica que le es propia, en el

sentido de la más grande e íntima unidad natural del cuerpo y del alma. El alma espiritual humana, el principio de la actividad pensante, es, según Santo Tomás, la forma esencial del cuerpo humano. De tal manera el alma hace participante al cuerpo de su propio ser substancial, que mediante esta comunicación esencial del espíritu y de la materia, ambos llegan a ser un único ser y vida, el ser humano. En el hombre hay una sola alma, a saber, el alma espiritual, la cual es el principio de las actividades vitales intelectuales, sensitivas y vegetativas. Hay también en el hombre solamente una única forma substancial, una única forma esencial, es decir, el alma racional. Por esta única forma substancial cada hombre individual es no solamente hombre, un ser racional, sino también un ser animal, un ser vital, un ser corporal, una substancia, y, en general, un único ser. De esta doctrina fundamental de la psicología tomista ([34]), que en el hombre hay solamente una única forma substancial, síguese también lo inmediato de la unión del alma y del cuerpo. El alma humana espiritual se une inmediatamente, por sí misma, con la materia corpórea, con exclusión de todo intermediario.

Una tal doctrina de la unidad de la forma substancial en el hombre, es una de las más deba-

tidas doctrinas características de santo Tomás.

Tomás se opone, en este punto, a la escuela franciscana, que bajo el influjo de Avicena y Avencebrol supone en el alma una composición de materia y forma y coloca también en el cuerpo humano formas, que dan a éste el ser corpóreo y las perfecciones de la vida corporal. La luz, que en el hombre es la forma de corporeidad, es, según Buenaventura, el medio de unión de cuerpo y alma ([35]). Mientras tanto la más antigua escuela franciscana, ante todo Buenaventura, concibe la unión del cuerpo y del alma en el hombre como una unidad de ser y naturaleza, y solamente Petrus Joannes Olivi ha negado al alma humana la función de principio informante del cuerpo. La doctrina tomista de la unidad de la forma substancial en el hombre fué defendida con tanto calor y decisión por sus secuaces y discípulos, tales como Egidio Romano, Egidio de Lessines, Tomás de Sutton, Herveo Natal y otros, como fué violentamente atacada, por el otro lado, por Ricardo de Mediavilla, Juan Peckan y otros. Mateo de Acquasparta señala la doctrina de la pluralidad de las formas substanciales en el hombre como *communis sententia magistrorum parisientium* ([36]). No es este el lugar para introducirnos más de cerca sobre estas relaciones

históricas, las cuales se esclarecen enteramente por la investigación del material, en gran parte inédito, ni tampoco sobre las dificultades de esta doctrina tomista, que Scheeben estima como la más profunda, pero a la vez como la más difícilmente inteligible [37]. Nosotros solamente queremos ver aquí qué alcance tiene esta doctrina para la filosofía tomista de la cultura.

En la concepción tomista de la relación entre alma y cuerpo está acentuada de la manera más clara la pertenencia del cuerpo a la esencia, a la naturaleza humana. En Agustín y también en los pensadores agustinianos del medioevo, como Hugo de san Víctor, es, sin embargo, en última instancia, sola el alma el verdadero hombre; el cuerpo se manifiesta como instrumento tan sólo de aquélla. En Tomás, en cambio, cuerpo y alma están tan íntimamente unidos y trabados uno con otro, que ambos poseen un solo ser, y que el cuerpo obtiene del alma aun su ser corporal. El pensamiento originario de la filosofía platónica, que sigue influyendo siempre, de que cuerpo y alma son elementos más o menos opuestos, de que el alma se encuentra en el cuerpo como en una cárcel, está enteramente eliminado de la doctrina tomista. El cuerpo humano aparece colocado por encima del cuerpo de los animales, muy principalmente porque está él

constituído, aun como cuerpo, por un alma espiritual. Hay ya en esta doctrina para el cuerpo una natural nobleza, una natural preparación para la consagración y transfiguración sobrenatural, de que el cuerpo humano participa mediante la Encarnación de Jesucristo y por medio de la gracia sacramental. La unión con el cuerpo no significa para el alma ninguna humillación, sino más bien una perfección de la vida temporal para el pleno desarrollo y desenvolvimiento de la esencia humana en el orden natural y sobrenatural.

La doctrina tomista de la unión entre cuerpo y alma determina también su concepción de la vida humana del alma. Es ante todo en el pensamiento humano donde se manifiesta esta unidad de esencia y de ser del cuerpo y del alma. En lo concerniente al conocimiento sensible, mientras para la escolástica agustiniana su sujeto es solamente el alma, para Tomás, por el contrario, el portador y sujeto de semejante conocimiento es el compuesto de cuerpo y alma, el hombre completo. Con lo cual el cuerpo es introducido mucho más en la experiencia sensible de tanta importancia y fundamento para toda la vida anímica del hombre. En lo tocante al conocimiento espiritual, según Buenaventura y la Escuela Franciscana, el entendimiento

humano depende de la experiencia solamente en un determinado sector de conocimientos, a saber, en el de los objetos corporales, mientras que el conocimiento de los objetos puramente espirituales se realiza de un modo enteramente independiente de la imagen y visión sensibles, sea por la propia contemplación del alma, sea por inmediato contacto con la luz increada divina, con las *rationes aeternae* (28). Por el contrario, según la psicología tomista del conocimiento, la esencia de las cosas corporales es el objeto adecuado del conocimiento espiritual, conforme a la naturaleza sensible-espiritual del sujeto humano que conoce. Mientras el conocimiento sensible depende intrínsecamente de los órganos corporales, el conocimiento espiritual humano es intrínseca y subjetivamente independiente del cuerpo, aunque objetiva y extrínsecamente dependiente de él respecto al contenido del pensamiento; de tal manera que nuestro entendimiento presupone, como guía e intermediario, la actividad de las potencias sensitivas, de la imaginación ante todo, no sólo para el conocimiento espiritual de lo corporal, sino también para la concepción de los objetos puramente espirituales. Tomás toma muy en serio el dicho: *Omnis cognitio incipit a sensu*, hasta la altura del mismo conocimiento de Dios, y

ve aun en el mismo conocimiento sobrenatural las mismas leyes psicológicas. En este mundo nuestra inteligencia no puede pensar sin volverse a las representaciones de la fantasía, y aun las más abstractas actividades del pensamiento están acompañadas de algún modo de las imágenes de la fantasía. Acertadamente señala Mausbach (29): *"Cualquier pensamiento es una imagen del hombre mismo, está como compuesto de alma y cuerpo"*. Así es que el alma está unida con el cuerpo para la perfección de la actividad humana del pensamiento, como expresamente lo subraya santo Tomás. De esta exposición sobre la psicología tomista del conocimiento síguese claramente, sin más, que la experiencia sensible, y de un modo especial la actividad de la fantasía, es muy apreciada por santo Tomás. Precisamente es en este terreno de la fantasía, aquél de cuyas imágenes, mediante la abstracción, nuestro entendimiento se forma las "imágenes inteligibles" *(species intelligibiles)* acomodadas a su ser espiritual y a su facultad receptiva —las cuales imágenes lo determinan para el conocimiento de la esencia de las cosas— es en el terreno de la fantasía, digo, donde se manifiesta muy principalmente la más íntima y estrecha unión y armonía de lo corporal y de lo espiritual en el ámbito del cono-

cimiento de la vida psicológica humana. De un modo semejante se manifiesta una penetración de la voluntad ([a]) y del apetito sensitivo en el sector de las facultades apetitivas. Los afectos de la potencia apetitiva sensible no sólo tienen por fin el goce corporal, el bienestar total de la vida vegetativa; tiene misiones más altas que cumplir en el dominio de la actividad e influjo sobre la vida más elevada del espíritu, mientras que son iluminados y espiritualizados por el tendimiento y la voluntad, y a la vez la actividad intelectiva y volitiva les da fuertes impulsos, alas de entusiasmo, y de este modo colocan a todo el hombre, aun bajo el aspecto corporal, al servicio de más altos fines.

Me he detenido más largamente en esta exposición de la doctrina tomista de las relaciones entre el alma y el cuerpo y de las consecuencias que se siguen de aquí para la vida del alma, porque de ello dimana luz sobre la filosofía de la cultura de santo Tomás. Ya el padre T. Pesch, en su disertación sobre el cuerpo y el alma como dos elementos de la naturaleza humana según la doctrina de Santo Tomás, ha señalado el alcance que esta doctrina tiene sobre la concepción del mundo. *"El mantenimiento de esta verdad* —advierte Pesch ([40])— *posee, por eso, su gran importancia, porque ella pone*

([a]) La voluntad es el apetito espiritual. *(N. del T.)*.

en claro para el hombre el valor de lo terreno, del ser terrenal". Al conducir Tomás al cuerpo hasta una unión con el alma, tan íntima e intrínseca de ser, de esencia y de vida, síguese por sí mismo un mayor aprecio y consideración de lo corporal en todas sus múltiples relaciones con la vida espiritual y moral, con la creación y placer artísticos, con el matrimonio y la familia, con el trabajo terreno y con la vida social y política. W. Müller ([41]), en su valiosa monografía sobre el estado en sus relaciones con el orden moral según santo Tomás de Aquino, ha mostrado cómo el gran escolástico subraya con entera decisión las tareas del estado para el fomento del esfuerzo temporal cultural, aun del bienestar material y del cuidado de la salud y de la prosperidad corporal. Veremos al tratar de cada uno de los valores culturales, especialmente de los ético-sociales, de cuán gran significación e influjo haya sido la doctrina tomista de la relación entre alma y cuerpo para la filosofía de la cultura del santo. Cuando expositores de la historia medieval de la cultura, de la orientación de H. von Eicken, O. Spengler y A. von Hofmann ([42]), destacan como signos específicos de la concepción medioeval del mundo, la negación de lo temporal y de lo terreno, la oposición contra la cultura y la vida, cuando

otros afirman que el medioevo no tiene en cuenta enteramente al cuerpo, para tales afirmaciones se encuentran, a la verdad, numerosos documentos en exageraciones de escritores ascéticos y en desmesuradas exigencias de algunos individuos para sí y para otros; pero la concepción del mundo filosófico-teológica de santo Tomás de Aquino y de otros, tal como ella se expresa especialmente en la concepción de la esencia del hombre y de nuestra vida humana del alma, no conduce a tales consecuencias.

Santo Tomás ha fundado psicológicamente el sentido y el valor de lo corporal y el derecho así como también el deber de la cultura terrena, en su doctrina del alma humana espiritual como principio formal del cuerpo —doctrina sin duda rica de pensamiento y que abre surcos a través de su sistema total—; pero a la vez, y no quería omitirlo, ha señalado también el fin trascendente y la ordenación de esta vida terrena hacia un ser eterno de la más rica y más pura vida espiritual, al demostrar el alma humana como esencia subsistente según su naturaleza, espiritual y personalmente inmortal. Aunque el alma humana es forma substancial del cuerpo y está unida con él en un solo ser y esencia, sin embargo, es también una forma subsistente, cuya función no se agota en esto, en dar vida y

forma al cuerpo, sino que, por el contrario, ejerce una serie de actividades más elevadas, intrínsecamente independientes de la materia, puesto que la naturaleza de la esencia se manifiesta en su actividad, y no está vinculada a la destrucción del cuerpo y perdura separada de él. En el cuidado con que Tomás funda la inmaterialidad, espiritualidad e inmortalidad del alma se manifiesta muy principalmente la grandeza filosófica de nuestro Escolástico, que supera a Aristóteles y crea un aristotelismo cristiano. Tomás ha defendido con claridad meridiana la individualidad y con ella la inmortalidad personal del alma humana, en oposición al monopsiquismo del averroísmo latinoparisiense de Siger de Brabante y de Boecio de Dacia. En sus distintas exposiciones sobre el tema, principalmente en su tratado *De unitate intellectus contra averroistas*, escrito en 1270 contra Siger de Brabante, se percibe cuán profundamente tenía en su corazón la victoria sobre esta doctrina, que coarta al hombre exclusivamente a la vida terrena. Tomás pone su más fuerte acento sobre el argumento filosófico de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, como lo había hecho sobre el fundamento racional de la existencia de Dios, porque ha visto en estas dos verdades el firme sillar para el edificio divino de la

concepción sobrenatural cristiana del mundo, erigida en las regiones del más allá, de lo eterno y de lo divino. De este modo, de una manera armónica, Tomás en una doctrina psicológica, central de su sistema, de que el alma humana es la forma subsistente, una esencia inmaterial espiritual y personalmente inmortal, ha tenido en cuenta tanto las exigencias y valores de la vida temporal humana y de la cultura terrena, como también del más elevado valor del fin sobrenatural trascendente de la contemplación y de la unión con Dios, en la cual la vida espiritual humana encontrará la más perfecta actividad y el más rico contenido. He aquí cómo Mausbach expresa este pensamiento de santo Tomás (43): *"De este modo el hombre con su esencia corporal sensible permanece como el árbol enraizado en la tierra, pero con su copa y su ramaje tiende hacia el sol, hacia su ejemplar divino y último Fin, para el cual ha sido creado en definitiva"*.

3. Tomás de Aquino ha retomado también la *Ética* y *Política* de Aristóteles y se ha servido de ella con independencia, guiado por la verdad del cristianismo, para la exposición del ideal y formación moral de la vida individual y social.

Es evidente que desde aquí se nos abren las perspectivas para la filosofía de la cultura del

Aquinate. Lo que más abajo veremos en detalle, principalmente acerca de los valores religiosos, éticos y sociales de la cultura, encuentra aquí una orientación y fundamentación general. La moral de santo Tomás posee, aun históricamente, una muy importante significación. Ella ha sido reconocida también por sus contemporáneos, como su obra más importante. Un cronista franciscano, por ejemplo, celebra al maestro Tomás como el "*clarum Dei organum in theologia et in naturalibus et praecipue in moralibus*" (44). Es cierto que antes de Tomás se había trabajado mucho dentro de la Escolástica, de un modo especial dentro de la teología, principalmente bajo el influjo de los Padres de la Iglesia, de san Agustín y san Gregorio Magno sobre todo. En las obras de las Sentencias y Sumas, principalmente en las Sumas de teología moral de un Petrus Cantor, Guido d'Orchelles, Roberto de Courçon y otros, en la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre, en las *Summae de vitiis et virtutibus* de Juan de Rupella y Guillermo Peraldo, en escritos polémicos contra los cátaros y waldenses, en tratados ascéticos y místicos, en obras pastorales y disciplinarias de las órdenes religiosas, se ha reunido una abundancia de material ético. Muy notable es, bajo este aspecto, la *Summa*, aun inédita del Canciller de París,

Felipe de Grève, quien trata y sintetiza cuestiones de moral, principalmente bajo el aspecto de lo bueno. Cuán grande sea la significación de Alejandro de Halès para la ética de la Alta Escolástica, se nos revelará cuando poseamos la edición crítica de su valiosa *Summa theologiae*, a cargo de los eruditos Padres franciscanos de Quaracchi, la cual se ha iniciado muy brillantemente con su primer volumen. El contenido ético, sobremanera rico, de Buenaventura y de sus discípulos, no ha sido agotado todavía. El joven Tomás pudo recibir la más rica orientación, precisamente en el terreno de la ética, en la escuela de Alberto Magno. El gran escolástico alemán, ya en épocas anteriores a aquella en que Tomás fué su discípulo, había elaborado bajo el punto de vista central del *bonum*, un sistema de ética, que ha permanecido hasta ahora inédito y que yo he encontrado en una serie de manuscritos (45). A. Pelzer ha descubierto en varios manuscritos, igualmente inéditos, prelecciones de Alberto sobre la Ética a Nicómaco, que han sido transcriptas y redactadas por el mismo Tomás, y que nos manifiestan el influjo del maestro sobre el discípulo (46). El pensamiento de Alberto se expresa ciertamente de la manera más clara e inmediata en la gran *Summa*, inédita, de su más fiel discípulo, Ulrico de Estrasburgo, quien

en el sexto libro trata detenidamente de los problemas éticos. Tomás, que ya antes de su contacto con Alberto, había recibido influjos científicos, ha ido más allá que su maestro y lo ha superado muy considerablemente, especialmente en el terreno moral, en la independencia de la elaboración, en la fuerza y pujanza sintética y en la libertad expositiva de los pormenores.

La obra ética de santo Tomás se contiene en diversos pasajes de su *Comentario a las Sentencias*, en el tercer libro de su *Summa contra Gentiles*, en los Comentarios a la Ética y Política aristotélica, en las *Quaestiones disputatae de malo et de virtutibus*, en varios *Opuscula* y sobre todo en la *Secunda* de la *Summa Theologica*, seguramente lo más grandioso y acabado que haya producido la moral católica. ¿En qué consiste, pues, la característica, la particularidad histórica y substancia de la Ética tomista, aquella característica, que se manifiesta también en la filosofía de la cultura de santo Tomás? Con razón E. Gilson ha visto este momento característico en la unión del pensamiento de la Ética a Nicómaco con la moral del cristianismo, ante la doctrina moral agustiniana (47). La significación histórica de la *Secunda* de santo Tomás consiste en que ella es la primera gran obra sistemática de moral, en la cual ha sido retomada

toda la Ética a Nicómaco. Para su "*Tractatus de bono sive de virtutibus*", Alberto solamente ha podido utilizar traducciones parciales. Como hace notar Gilson, Tomás ha introducido en su síntesis de las verdades religioso-sobrenaturales del cristianismo, el ideal helénico de la vida humana, tal como Aristóteles lo ha forjado y desarrollado con las fuerzas de la humana razón, y con ello ha continuado la gran tarea de cristianización, tal como los Padres de la Iglesia, en época anterior, se habían propuesto. Gilson habla en este sentido de un "*humanismo cristiano*" de santo Tomás y ve en este humanismo compenetrado con el pensamiento filosófico griego, especialmente en la concepción aristotélica del hombre y de la vida humana, la primera gran etapa del humanismo de las postrimerías de la Edad Media, que después ha encontrado en el humanismo estético y artístico de los siglos XV y XVI su expresión más sensible ([48]). Gilson inclínase a colocar este humanismo de las ideas del siglo XIII por encima del humanismo de la forma de los siglos XV y XVI. Muchas veces se ha afirmado, principalmente por R. Eucken ([49]), que el aristotelismo escolástico se manifiesta pálido, relajado y destituído de visión, en oposición al auténtico aristotelismo de grandeza y magnificencias clásicas. También W. Jäger, en

su obra sobre Aristóteles, que trae nuevas luces para la investigación del Estagirita, opina que "*el Medioevo ha borrado los trazos individuales del* Pensador Griego, *a fin de conducir a Aristóteles a su propio mundo* (medieval), *y lo ha constituído el representante por antonomasia de la Filosofía*" ([50]). Esto último puede tener valor para la utilización de Aristóteles por parte de la Escolástica, principalmente en el sector teológico; pero cuando en Tomás se indaga en detalle su estrecha relación con Aristóteles, a través de sus comentarios sobre el mismo y de sus obras sistemáticas, se obtiene la impresión de que el gran Escolástico se ha adentrado profundamente hasta el modo de pensar, en la individualidad espiritual de Aristóteles, y de que se ha puesto en contacto con el espíritu de la cultura griega, precisamente a través de Aristóteles. El fin ante todo anhelado por el Aquinate en los estudios aristotélicos, era sin duda forjarse una idea, la más clara posible, de la intención del Estagirita y penetrar en la estructura de su pensamiento ([51]). Para lograr este fin, ha procurado obtener una nueva traducción greco-latina, lo más fiel posible, y una revisión de las antiguas traducciones, de su erudito hermano de orden, Guillermo de Moerbeke, cuyas versiones aventajan en fidelidad, en la letra como en el

sentido de los filósofos griegos, a las de los humanistas, tales como Gregorio de Trapezunt, Leonardo Bruni y otros. Con el mismo fin Tomás ha consultado también a los comentaristas griegos de Aristóteles: Alejandro de Afrodisia, Temistio, Juan Filopono y Simplicio, en la medida en que estaban a su alcance. Hay que distinguir esta indagación sobre Aristóteles, realizada por santo Tomás, de la utilización e incorporación del pensamiento aristotélico por él hecha en su propio sistema filosófico-teológico. En esta gran familiaridad con los escritos aristotélicos, hasta en sus más mínimos detalles, en este vivo interés por una interpretación exacta y científica de Aristóteles, no hay que rechazar *a priori* como exageración si F. Brentano, Teichmüller y otros destacan tanto el parentesco espiritual de Aristóteles y santo Tomás y colocan a éste junto a los pensadores, que más profundamente han penetrado en el pensamiento y en la personalidad de los filósofos griegos.

Según mi opinión, se puede percibir exactamente a través de Aristóteles, aun en el terreno de la Ética y de la filosofía política, el contacto de santo Tomás con el espíritu de la cultura griega, el tránsito de los elementos helénicos a la filosofía cristiana de la cultura del Aquinate. En el punto central del pensamiento helénico,

tal como se manifiesta en la ética y política aristotélicas, está el hombre según su aspecto corporal y espiritual, según sus relaciones con la ciencia y el arte, con la sociedad y el estado, el hombre con su anhelo por la unión armónica de su pensamiento espiritual, estético y ético. Cuando Tomás tiene en cuenta en su moral el aspecto humano, aun corporal, del curso y de la formación de la vida, mucho más de lo que han hecho los escolásticos anteriores y coetáneos, influídos por Agustín, y cuando manifiesta en sus pormenores el ennoblecimiento y perfeccionamiento del hombre en sí y en relación con el mundo circundante, resultantes de su complexión natural, se nos muestran los rasgos aristotélicos y griegos en la ética tomista de la cultura. W. Jäger destaca como característico de la *Ética* de Aristóteles el contacto con la vida real, multiforme y palpitante ([52]): "*La doctrina platónica de la virtud ha sido abandonada y suplida por una típica doctrina, pletórica de vida, que responde a la rica variedad de las formas de los fenómenos morales en todas las situaciones posibles de la vida, aun económicas, sociales, profesionales, jurídicas e históricas*". También la doctrina tomista de la virtud, en toda la deducción y firmeza de sus principios, está dirigida a la vida concreta. En el prólogo a la

Secunda Secundae advierte Tomás que los principios generales de la moral son menos fecundos, porque la vida y las acciones son individuales. Principalmente en su *Comentario a la Ética aristotélica* vuelve muchas veces sobre la necesidad y valor de la experiencia y de la observación en el campo moral, así como también en sus escritos —tanto en sus *Comentarios a la Ética y a la Política*, como también en la Secunda y en otros trabajos sistemáticos sobre Moral y Política— se encuentran una multitud de observaciones. S. Deploige ha puesto de manifiesto, con abundante acopio de textos, los elementos empíricos de la ética y doctrina social tomista, en su obra sobre moral y sociología, justamente tan celebrada ([53]). Es así, pues, cómo desde la ética, sociología y filosofía política tomista, desde la visión y el conocimiento amoroso que el pensador medieval tiene sobre la naturaleza, exigencias e insuficiencias del hombre, según su aspecto corporal y espiritual, sobre la vida real o, como se expresa Gilson, desde el "*naturalismo cristiano*" del Aquinate, nos llega la brisa del espíritu aristotélico y helénico. Un poco más abajo podremos percibir claramente este aspecto de la ética tomista, cuando expongamos los valores religioso-éticos de la cultura.

Mas éste es solamente un aspecto, uno de los

coeficientes de la Moral tomista; el otro, y a la verdad el coeficiente definitivamente determinante, es de orden sobrenatural, cristiano y teológico, es la realización del ideal cristiano de la vida, de tal manera, que aun la plena formación y estimulación de lo puramente humano en el individuo y en la sociedad, sin ser desvalorizadas y diluídas en modo alguno, están orgánicamente ordenadas hacia el ideal de la vida. Sobre la *Ética aristotélica* señala W. Jäger ([54]): "*Entre esta concepción realista de la existencia civil y las elevadas ideas de la filosofía religiosa, transmitidas por Platón, que forman el marco del todo, hay una fuerte tensión*". Me parece que entre la concepción realista de la vida concreta, tal como la concibe Tomás con Aristóteles, y la concepción cristiana del mundo, por así decirlo, esta oposición no es tan marcada, porque la Moral de Jesucristo está orientada hacia los datos de la vida práctica, hacia las situaciones reales y mediante el grande y único fin sobrenatural, derrama claridad, unidad y firmeza sobre la multiformidad de la vida ([55]).

Es realmente una obra maestra que ordena y sintetiza el trabajo científico, el modo cómo santo Tomás en la segunda parte de su *Summa* ha entretejido las formas y pensamientos aristotélicos con la Moral sobrenatural cristiana de la

Sagrada Escritura y de los Padres, ante todo de Agustín, en un unificado y brillante tapiz de la ética cristiana. La Ética y Política aristotélicas, así como también otros escritos de la Ética antigua, se han convertido, bajo la mano creadora del Aquinate, en instrumentos en un doble sentido. En primer lugar, le han servido de valiosísima preparación en la exposición de la ética individual y social del orden natural humano. En segundo lugar, la filosofía aristotélica es la que le ha proporcionado ideas y formas, en las cuales pudiesen ser volcados los contenidos de la doctrina sobrenatural de la gracia y de la moral. ¡Qué extensión, enriquecimiento y exaltación no ha experimentado la antigua idea de la σοφία en la concepción tomista de la sabiduría, no sólo como metafísica sino también como teología natural y como *donum sapientiae*, como don del Espíritu Santo que eleva a la altura de la contemplación mística! La doctrina sobre la amistad, de la Ética a Nicómaco, ha proporcionado significativas líneas y rasgos para el ferviente cuadro de la amistad sobrenatural con Dios.

Como contenido de su *Secunda* y como gran pensamiento unificante de la Moral cristiana ha señalado Tomás el movimiento de la creatura racional hacia Dios: *motus rationalis creaturae*

ad Deum. Al comienzo de la moral coloca él, pues, la doctrina del último fin del hombre, en la cual, utilizando, pero superando a la vez la doctrina aristotélica de la felicidad, pone la contemplación eterna de Dios, con su actividad, que ata al alma con Dios en unión íntima, inamisible, de amor y vida bienaventurados. A este último fin el hombre es conducido a la vez por sus facultades intrínsecas e inmanentes y por factores externos. En la exposición de estas facultades internas, en el cuidadoso análisis de la vida humana volitiva y sensitiva, en el tratado fundamental de la doctrina general de los hábitos y de la virtud, tiene amplia cabida el elemento natural, la ética y psicología aristotélicas. Sobre esta moral natural se construye después la doctrina sobrenatural de la virtud. Los factores extrínsecos son la Ley y la Gracia. En la doctrina de la Ley está tratada primeramente la Ley natural moral y después la Ley sobrenatural de la Revelación y del Cristianismo. En la Gracia sobrenatural, que desciende de Dios y penetra lo más íntimo del ser y de la vida del hombre desde sus raíces más profundas y eleva la substancia y potencias del alma a un ser y obrar divinos, se expresan armónicamente inmanencia y trascendencia de las facultades y factores conducentes al último fin. La moral especial,

objeto de la *Secunda secundae*, divídese en la doctrina cristiana de la virtud y en la doctrina de las diversas formas y estados de la vida cristiana. La doctrina de la virtud divídese a su vez en la doctrina de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, y en la doctrina de las virtudes morales, en la cual de un modo admirablemente arquitectónico están expuestas las ramificaciones de cada una de las cuatro virtudes cardinales, en las virtudes especiales de ellas derivadas, que ordenan y unifican la vida en todas sus manifestaciones y actividades. La ética aristotélica y otras fuentes antiguas, la jurisprudencia y otras ciencias profanas, colaboran aquí pacíficamente con la Teología en la obra común del edificio de la ética cristiana. La bóveda que une todo y da elevación a toda la construcción es la caridad, el amor divino, al cual Tomás ha dedicado cuestiones insuperablemente hermosas, que emocionan al reflexivo lector. La gran diferencia entre la ética helénica, aristotélica, y la moral cristiana de santo Tomás, consiste en esto: en que Tomás ha reducido, en última instancia, toda su ética a la caridad, la cual es realmente *forma virtutum* y la cual también encuentra su expresión en toda la admirable trabazón de las virtudes morales y otorga a la doctrina ética tomista esta consagración y en-

canto lleno de misterio [56]. También en la doctrina de los estados y formas de la vida cristiana la caridad es la gran idea fundamental, que anima la vida de sacrificio y de trabajo de la *vita activa*, que en la *vita contemplativa* levanta al alma a las luminosas alturas de la contemplación mística en alas de los dones del Espíritu Santo especialmente de los dones de Inteligencia y de Sabiduría, y que constituye la esencia de la perfección cristiana y de un modo especial da también sentido y valor al estado religioso. Debo contentarme aquí con este somero esbozo. Un poco más abajo, en la exposición de los valores religiosos éticos de la cultura, nos iluminaremos y calentaremos con los rayos de esta ética tomista ordenada y aunada toda ella en torno a la caridad.

Brevemente tan sólo quiero señalar aquí la concepción fundamental de santo Tomás de la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, porque ella es de gran importancia para la comprensión de la filosofía tomista de la cultura. Toda la ética del Aquinate está conducida por una determinación sobremanera clara, de amplios horizontes, de naturaleza y sobrenaturaleza. Como señala con toda razón Mausbach [57] Tomás "*ha creado el tipo clásico en la manera de tratar la naturaleza y la sobrenaturaleza*".

Entre los tomistas contemporáneos particularmente el Padre Garrigou-Lagrange O. P. ha profundizado en lo característico y en las consecuencias de esta doctrina tomista. Ningún teólogo, así se expresa él ([58]), ha distinguido tan clara y decididamente el orden natural y el orden sobrenatural. Él ha puesto ante nuestros ojos la naturaleza humana no sólo en su forma concreta empírica, cargada de deficiencias por el pecado original, sino que también, según su acostumbrado modo de ver metafísico, la ha considerado en su forma ideal, encerrada en su concepto con todas sus propiedades, facultades y exigencias, y ha valorado con fuerza la facultad de desarrollo y perfeccionamiento de la misma. Ningún teólogo ha circunscripto y subrayado tan clara y determinadamente como Tomás, todo aquello que pertenece a la perfección del orden natural del conocimiento y voluntad humanos. Bajo este punto de vista ha sostenido que el hombre con sólo el poder de su razón puede conocer la existencia y la infinitud de Dios, así como también la espiritualidad e inmortalidad del alma. Asimismo Tomás ha mostrado claramente cómo la inteligencia humana antes de la aceptación de la fe puede conocer con certeza la realidad de la Revelación por los *motiva credibilitatis*, principalmente por los milagros. Tomás es un decidido adversario de todo fideísmo que disminuye la inteligencia humana.

En lo referente a la vida moral, Tomás ha desarrollado hasta la más alta perfección la ética aristotélica, la ha purificado de los elementos opuestos al ideal cristiano de la virtud, ha precisado qué pertenece a la esencia, qué a las propiedades y qué al incremento de las virtudes naturales, y cómo estas virtudes naturales, adquiridas por el trabajo y esfuerzo humanos, poseen el más elevado valor y utilidad para el desenvolvimiento de la vida sobrenatural de la gracia y de las virtudes infusas. También en la doctrina tomista de la *gratia sanans*, del influjo de la gracia sanante, hay una gran estima de las facultades naturales humanas. Porque Tomás enseña de una manera enteramente clara que al hombre le es otorgada una gracia sanante para el entero desarrollo y actualización de las facultades y disposiciones inherentes a la naturaleza humana, para el cumplimiento total de la ley natural moral. A diferencia de la gracia sobrenatural elevante *(gratia elevans)*, esta gracia dada reside esencialmente en el dominio de lo natural y tiene la misión de sanar las deficiencias y debilidades originadas por los pecados, las heridas de la naturaleza. Tomás está convencido de que el hombre debe ser ordenado y

perfeccionado primeramente en el orden natural, en el ejercicio de sus facultades naturales, que él debe ser ante todo un hombre cabal y total en lo referente a todas sus obligaciones individuales y sociales para recibir con fruto el influjo de la vida sobrenatural de la gracia y de la virtud, que eleva, esclarece y forma para la espiritualidad y moralidad, y para llegar a ser elevado a las alturas de la perfección cristiana. Tomás es enemigo de todo sobrenaturalismo exagerado y discontinuo en la conducta y ascética cristianas, que no permite al ideal sobrenatural de la vida manifestarse en toda su atrayente forma del hombre noble, armónicamente equilibrado, serio y amable. Al destacar y mostrar su aprecio por el orden natural, Tomás no ha desconocido en modo alguno lo propio y la autonomía del *ordo supernaturalis*, antes por el contrario, ha expuesto de una manera incomparablemente clara y precisa toda la grandeza del orden sobrenatural, que como tal sobrepasa absolutamente todas las facultades y exigencias de los seres creados espirituales; y se ha alejado tanto de un naturalismo que deprime el orden sobrenatural, como de un sobrenaturalismo exagerado que desconoce la esencia y el valor de lo natural. Precisamente por esto, porque Tomás ha fijado tan claramente los límites de lo

natural en el hombre se esclarece tanto más la posición sobresaliente y destacada de lo sobrenatural. Lo sobrenatural no puede ser concebido como un crecimiento y un desarrollo hacia la perfección de lo natural, de la ciencia, ética y cultura puramente humanas. Constituye uno de los principios lapidarios de santo Tomás en el cual la orientación sobrenatural de su concepción del mundo *(welt-anschauung)* se manifiesta valedera, aquél en que escribe ([59]): *bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universae*. Una sola gracia de Dios representa una medida más grande de bondad, de participación de la absoluta Bondad de Dios, que la suma de toda bondad de toda perfección del universo creado. La elevación sobrenatural de la gracia no es tan sólo el desarrollo de un germen natural, que está en lo íntimo del ser creado espiritual, ni de los anhelos y positivas disposiciones naturales; la naturaleza espiritual creada sólo sirve como potencia pasiva *(potentia oboedientialis)* para ser elevada por Dios al orden sobrenatural del ser y del obrar. El elemento sobrenatural en el conocimiento religioso, en el acto de fe, está fuertemente subrayado por Tomás, en cuanto la certeza de la fe no es sólo el resultado de los fundamentos apologéticos racionales en favor de la credibilidad de la

Revelación, sino ante todo el influjo de la virtud sobrenaturalmente infusa de la fe. Por más que Tomás, fácilmente como ningún otro escolástico, haya asignado amplia cabida al pensamiento racional filosófico en el dominio teológico, sin embargo, también de la manera más precisa entre todos los escolásticos ha puesto en relieve el carácter de misterio, lo sobrerracional de los misterios cristianos, de la Trinidad, Predestinación, Encarnación y Transubstanciación Eucarística. El más profundo fundamento de la sobrenaturalidad de la vida de la gracia consiste en que ella es una participación de la naturaleza divina y de la íntima vida Trinitaria de Dios: "*El don de la gracia sobrepasa toda potencia, disposición y facultad de desarrollo de la naturaleza creada, como quiera que ella no* que fluyen de ella y los dones del Espíritu Santo levantan las potencias del alma y las hacen capaces de los actos de vida correspondientes a este *consortium naturae divinae*, a los actos de conocimiento, de amor y de experiencia mística de Dios, que están elevados sobre toda vida natural del espíritu, y permiten participar del mismo conocimiento y amor de Dios, de la vida tri-*es otra cosa sino una cierta participación de la naturaleza divina, que está por encima de toda otra naturaleza*" (60). La gracia santificante,

que transfigura la substancia del alma con una espiritualidad sobrenatural, nos hace partícipes de la naturaleza divina; las virtudes teologales nitaria divina. Las comunicaciones en el seno de la Trinidad ,la generación del Logos por el Padre, la procesión del Espíritu Santo del amor del Padre y del Hijo, son reflejadas por la gracia y la virtud teologal de la caridad y consumadas *per partipationem* en el santuario del alma humana ,hermoseada por la gracia. Comprenderemos mucho más profundamente la concepción tomista de los valores éticos y religiosos de la cultura, su concepción que eleva y encumbra la grandeza, la nobleza y la hermosura del alma, si la vemos resplandecer sobre el fondo de esta doctrina del *ordo supernaturalis*.

Porque Tomás ha concebido y distinguido con tanta claridad y precisión el orden natural y el sobrenatural en su individualidad y autonomía propias, por eso también estaba en condiciones de exponer de manera clara y convincente la armonía de estos dos órdenes. La gracia sobrenatural de Dios, lejos de destruir la naturaleza, la perfecciona: "*Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt ac magis perficiunt*". La armonía de los misterios sobrenaturales y facultades de la gracia con las aspiraciones, disposiciones, anhelos y exigencias de

la naturaleza humana, que brotan desde las raíces mismas del alma, está expresada principalmente en los argumentos de conveniencia de la Suma Teológica, que dan sentido, cohesión y teleología al organismo y finalidad práctica del orden sobrenatural. Scheeben ([61]) admira el gran tacto científico, con que santo Tomás expone la vida sobrenatural de la gracia en su íntima y vital unión con la formación y desarrollo de la vida natural del alma. Lo sobrenatural no es en modo alguno algo yuxtapuesto a la vida natural del alma sino algo que toca la vida natural del alma desde lo más íntimo de la substancia anímica y que levanta esa substancia y potencia del alma hasta el ser y actividad sobrenaturales, acomodándose a las leyes de la vida psicológica pero a la vez sobrepasándolas. ¡Con qué delicadeza conduce Tomás el paralelismo entre las etapas del desarrollo de la vida individual y social humanas, por una parte, y las formas y grados de la comunicación sacramental de la gracia, por otra! ¡Cuán magistralmente concierta Tomás la conformidad de la vida sobrenatural con las más íntimas exigencias de nuestra vida psicológica, con la esencia de la gracia sobrenatural, como algo otorgado por Dios por puro amor, don que sobrepasa todas las exigencias naturales! Del mismo modo que

la vida sobrenatural de la gracia hacia abajo se aviene y atempera con la naturaleza, del mismo modo, hacia arriba, se desarrolla de un modo enteramente orgánico, sin saltos, hacia la mística cristiana, en la cual el alma experimenta en lo más íntimo de su ser esta misteriosa acción de Dios, esta vida de unión y amistad con Dios *(cognitio Dei experimentalis)*. De este modo el punto central de la mística de santo Tomás tampoco se coloca en un terreno extraordinario, en algo que quebranta las leyes naturales, en algo extático y visionario, lo cual sólo constituye una manifestación accidental de la contemplación mística.

Sólo puedo referirme aquí de un modo general, a esta doctrina tomista sobre la armonía entre naturaleza y sobrenaturaleza, en cuanto se trata de una pre-noción fundamental para la filosofía tomista de la cultura. Scheeben ([62]) —quien con una profundidad de pensamiento, congenial con la de santo Tomás, ha profundizado en la relación de naturaleza y sobrenaturaleza— ve con razón en este desposorio de naturaleza y sobrenaturaleza, de libertad y de gracia "*el luminoso misterio del desarrollo del orden cristiano y sobrenatural de la salvación y del mundo*". "*La introducción de la naturaleza libre en la maravillosa luz de la gracia y su trans-*

figuración final perfecta por ella es la gran obra de la Trinidad, la gran obra de mediación entre la naturaleza divina y humana en la persona del Dios-hombre, el gran misterio del Cristianismo. Naturaleza y gracia en su movimiento recíproco, en su mutuo y amistoso encuentro, son los factores del gran drama del mundo: la gracia desciende hacia la naturaleza para hacerla partícipe de su divina gloria y para permitirle reinar con Dios en la eterna bienaventuranza celestial; y la naturaleza se eleva hasta la gracia para engendrar, transfigurada y fecundada por ella, la vida celestial de los hijos de Dios".

CAPÍTULO TERCERO

Los valores religioso-éticos de la cultura

La doctrina de santo Tomás acerca de los valores ético-religiosos de la cultura no se deja encerrar en estrecho espacio, porque —basta pensar tan sólo en la gran extensión de la segunda parte de la *Suma Teológica*— las ideas religiosas, éticas, sociológicas, etc., llenan un gran espacio de las obras de santo Tomás y se nos presentan casi por todas partes. Señalar las grandes líneas y las grandes conexiones es lo que hace a nuestro intento. Y ahí se echa de ver otra vez el magistral diseño de la poderosa síntesis realizada por el mismo Tomás. Por eso, desearía comentar la exposición de este capítulo fundamental de la filosofía tomista de la cultura en torno al texto, un tanto más largo, que nos ofrece una síntesis por demás clara e impresionante de la doctrina tomista sobre los valores individuales y sociales de la cultura, en su relación con el ideal religioso de la vida como el más alto y absoluto valor cultural. Las consideracio-

nes del Aquinate sobre esta cuestión de la filosofía cristiana de la cultura, también esparcida por otros pasajes, déjanse entonces encerrar fácilmente en el ámbito de este texto. Pues bien, dicho texto es un capítulo hasta ahora no aprovechado de la *Suma filosófica* de santo Tomás, de la *Summa contra Gentiles;* se encuentra en el autógrafo de esta Suma, que se conserva en la Biblioteca Vaticana y que acaba de ser puesto al alcance de todos en una excelente edición crítica. Este capítulo no ha pasado a la más antigua y hasta ahora desconocida copia del autógrafo y con ello tampoco a los manuscritos y ediciones impresas. Este texto ha sido editado en la edición de la *Summa contra Gentiles,* por cierto muy defectuosa, que el Padre A. Uccelli ha llevado a cabo sobre la base del autógrafo. Actualmente dicho texto aaprece en el segundo tomo de la brillante edición que de la *Summa Contra Gentiles* realizan los Padres Pablo Mackey O. P. y Constancio Suermondt O. P. († 1924) y en la cual el original de santo Tomás se nos presenta viviente en todas sus particularidades y tachaduras, adiciones e instrucciones para los copistas, etc. ([63]). Ahora bien, santo Tomás no ha tachado este capítulo, cosa que ha hecho en otros pasajes de su autógrafo, cuya acogida no deseó definitivamente en la copia. Si a pesar de esto,

el referido capítulo no ha sido acogido en la copia definitivamente querida y más antigua de santo Tomás, ello sólo puede haber sido motivado por consideraciones de redacción en cuanto que la unidad de pensamiento con tanta precisión y fuerza sintetizada en este capítulo, debía ser tratada sucesivamente en varios otros. Parece estar fuera de toda duda que este capítulo expresa sobremanera clara y cortantemente, y por decirlo así de manera más simple, el pensamiento sobre el ideal religioso-ético de la vida y la cultura de santo Tomás, y especialmente la estrecha trabazón de estos pensamientos. Quien haya ahondado en las correspondientes observaciones de las otras obras del santo, no rehusará su acuerdo a mi juicio de valoración sobre este capítulo.

Hay que colocar este capítulo dentro del conjunto del tercer libro de la *Summa contra Gentiles,* que de los fundamentos metafísicos del primer libro sobre Dios, y del segundo libro sobre el alma, saca las consecuencias sobre la relación del alma con Dios como su último fin, en una deducción extraordinariamente clara y profunda. En esta perspectiva del aspecto religioso-ético de la filosofía tomista de la cultura estamos sobre la roca metafísica. Entremos aho-

ra en el desarrollo y valoración de este pasaje de santo Tomás.

Hechas las notas introductorias acerca de la semejanza entre el dominio de Dios sobre los hombres y la potestad paterna en la familia, Tomás demuestra la pertenencia del hombre a Dios por su origen de la creación divina y por su semejanza con Dios. La semejanza con Dios constituye el fundamento profundo de la gradación de los valores del hombre y para el hombre. Lo más alto y lo más querido por el Creador, como lo más semejante a Él, es la vida espiritual *(mens)* de la inteligencia y de la voluntad. Las demás facultades psíquicas han sido dadas al hombre para servir a esta vida superior del alma; y, en definitiva, el hombre posee el cuerpo en razón de la vida total del alma y para su perfecta actividad. Por eso también el cuidado de Dios se dirige en primer lugar a la vida espiritual superior del alma, en segundo lugar a las actividades inferiores de la misma y finalmente al cuerpo. El hombre alcanza, por eso su último fin, su felicidad con la vida espiritual superior del alma. Todas las demás facultades y funciones han de servir orgánicamente en el hombre para la obtención de este fin. De esta tabla de valores y bienes síguese la distinción entre el poder y autoridad humanos, por

una parte, y el dominio de Dios sobre el hombre, por otra. El punto central de la primera (autoridad humana) está en el aspecto exterior empírico de la vida y acontecer humanos. Ella solamente puede alcanzar lo interior en cuanto se manifiesta en lo exterior. En cambio el poder de Dios sobre el hombre alcanza y abraza ante todo la vida interior, la vida superior del espíritu. El acontecer y actividad exterior son apreciados y conducidos por Dios solamente en su significación para la vida interior del alma, para la vida superior del espíritu, por la cual el hombre es capaz de su más elevado fin beatificante. Mediante su orientación teístico-metafísica del pensamiento, Tomás es conducido a una acentuación precisa del valor de lo intrínseco del hombre, de su verdadera interioridad. En todas partes se constituye en abogado de una profundización de la vida interior. Su concepción sobre el culto religioso y servicio de Dios, sobre la vida religiosa, etc., tal como ella ha sido expuesta principalmente en este tercer libro de la *Summa contra Gentiles*, pone en relieve de la manera más decisiva los valores inmanentes, la verdadera interioridad.

La vida espiritual superior alcanza su perfección y su real cumplimiento y plenitud en la unión con Dios en la otra vida, sobre la cual

Tomás ha tratado con profundidad ya en anteriores explicaciones de la *Summa contra Gentiles.* Saca él aquí solamente la conclusión de que la Providencia de Dios sobre el hombre en este punto tiende primero y ante todo a preparar la vida terrestre del espíritu para el eterno y beatificante goce de Dios. Esta preparación se realiza particularmente por la Fe, Esperanza y Caridad. Por la Fe el espíritu humano es capaz de pensar a Dios, como una esencia que rebasa el poder de la inteligencia humana. Por la Esperanza somos fortalecidos para dirigirnos firmemente a Dios, como a nuestro Bien. Por la Caridad el alma se afianza en Dios de tal manera, que queda permanente e inmoblemente adherida a Él. Tanto en otro pasaje como también aquí, Tomás destaca el *adhaerere Deo*, la unión con Dios, como el fin de la vida humana, como el más elevado Bien y felicidad del hombre. Sobre los pálidos colores de la finalidad aristotélica de la vida, la contemplación de la verdad por sí misma, cae aquí, sin restar nada a su dirección fundamental intelectualista, la reconfortante luz del cristianismo, que brota principalmente de los escritos de san Agustín. San Agustín ha expresado el *adhaerere Deo*, la unión con Dios, la adhesión a Dios, de la manera más conmovedora y con ello ha promovido fuertemente

el ardor de la mística cristiana (64). Un benedictino bávaro, Johannes Von Kastl, cuyos magníficos escritos místicos yo mismo he tenido la dicha de comprobar en los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Munich, ha expuesto brillante y encantadoramente a la vez esta doctrina tomista de la unión con Dios, de la adhesión a Dios, en el librito de oro *De adhaerendo Deo*, de la unión con Dios, que hasta ahora había pasado por la última obra de Alberto Magno, y en el escrito tal vez todavía más hermoso *De lumine increato*. Debemos comprender y apreciar la filosofía de la cultura de santo Tomás desde la cumbre del *adhaerere Deo*, de la unión con Dios, de la consagración de una rica vida interior a Dios. El ideal religioso es el más elevado valor de la cultura, mediante el cual, sin embargo, los valores terrenos están lejos de ser diluídos y desvalorados, son más bien transfigurados, profundizados y ordenados.

En la escuela de Aristóteles, Tomás se ha apropiado lo bastante del sentido de la realidad como para que hubiese podido desconocer la estrechez y dificultad de la vida real humana. Ve él dos obstáculos que dificultan al alma humana la unión con Dios, fin de todo ser. El primer obstáculo, la flaqueza y limitación de la inteligencia humana. El espíritu humano no

puede contemplar inmediatamente la verdad puramente espiritual, debe abstraerla, extraerla, organizarla a partir del mundo sensible. Tomás de Aquino ha llevado con rigor a todos los grados del conocimiento religioso, hasta los elevados vuelos de la contemplación mística, su tesis fundamental gnoseológico-psicológica, de que todo conocimiento espiritual logra su contenido con dependencia de la experiencia sensible. En otros pasajes echa mano con predilección de la expresión de Aristóteles para exponer este concepto ([66]): *"Como los ojos de los pájaros nocturnos son a la luz del día, así también nuestro entendimiento es para aquello, que por su naturaleza es lo más inteligible* (es decir Dios y en general, el ser puramente espiritual)". Este pensamiento aristotélico ha sido retomado por la Mística, así v.g.: por Enrique Susón y también por san Juan de la Cruz.

El segundo obstáculo comprende las dificultades de la vida práctica real en sí misma, que se oponen a la decidida y total dedicación a Dios. Estas dificultades son a la vez de dos órdenes: primeramente aquéllas, que resultan del cuidado del bienestar corporal y temporal del robustecimiento y sosiego del cuerpo; y en segundo lugar, aquéllas, que provienen de la vida inferior del alma. Las imágenes agitadoras de

la fantasía y las tempestades de las pasiones enturbian y perturban la tranquilidad del alma, necesaria para que el espíritu pueda elevarse en libre vuelo hacia Dios. Estas dificultades, así continúa Tomás con su modo de considerar pletórico de realismo y rebosante de vida, no pueden ser quitadas enteramente al hombre, mientras él permanezca en este cuerpo mortal. Ha de volver él su mirada a esas mismas necesidades y exigencias de esta vida terrena. Por cierto que en este mundo el hombre se ve impedido de dirigirse a Dios constantemente con actos conscientes. Entretanto el hombre mediante su esfuerzo debe vencer y dominar de tal modo estas dificultades, que al menos su aspiración y su orientación permanezcan dirigidas a Dios. Y cuanto más es capaz de entregarse y consagrarse a Dios por la realización de actos, aun actuales, de conocimiento y amor, tanto más perfecta será entonces la vida humana, porque ella estará íntima e intrínsecamente unida con su más alto y último fin. Precisamente por esto, cuando nuestro espíritu con permanentes actos se dirija a Dios, consciente y libremente, también se fortificará la orientación habitual hacia Dios, el sentimiento de amor a Él. Esta adhesión necesariamente disminuiría si el alma no se levantase de tiempo en tiempo con actos expresos hacia Dios.

Todos los preceptos y consejos de la Ley divina tienden, por eso, a sostener y a ayudar al espíritu humano para esta adhesión a Dios y para apartar los impedimentos que a ella se oponen. Es esta una concepción, sin duda elevada y pletórica a la vez, del ideal religioso de la vida, como la suprema realidad y valor del espíritu, una concepción que se esfuerza por vincular una estrecha unión con Dios con una formación práctica de la vida individual y social. Vemos ahora cómo precisamente este ideal religioso de la vida, este valor supremo y el más verdadero de la cultura, profundiza, purifica y ordena la vida social e individual, cuando ella se deja influenciar y conducir por él, como los valores terrenos de la cultura llegan a redundar en servicio de la sociedad y del individuo y a penetrar en la esfera de la influencia de esta gran idea central de la unión y consagración a Dios.

En relación con la vida social, la tranquila unión con Dios exige y fomenta la paz y la concordía en la vida común con el prójimo. Cada hombre necesita de la vida del otro. Esta mutua ayuda se extiende al bienestar corporal y temporal como también al fin colectivo superior de la vida, mientras el uno anima, alienta y enseña al otro el camino de la unión con Dios. Si la paz y la armonía entre los hombres es impedida por

las disputas y luchas, entonces este anhelo, este movimiento hacia Dios, es necesariamente impedido. La ley de Dios, por consiguiente, ha previsto y arreglado todo esto, con lo cual se pueda conservar la paz y la armonía entre los hombres. Mas la paz y la armonía entre los hombres es conservada por la justicia. La justicia da y recibe de cada uno aquello que le pertenece y que le es debido. Y porque cada ser con necesidad natural quiere obtener y conservar el bien que le corresponde, síguese también necesariamente entre los hombres una divergencia de las voluntades, cuando una quiere arrebatar a la otra el bien que le es debido. De este desacuerdo de voluntades surgen entonces disensiones y luchas. La Ley de Dios manda, por consiguiente, dar a cada hombre aquello que le es debido, como por ejemplo, el honor a los padres, y asimismo dar a cada uno aquello que le pertenece. La Ley de Dios exige, pues, también que nadie sea jamás dañado y menoscabado de cualquier modo en el bien que le corresponde, ni de palabra (por eso está prohibido el falso testimonio), ni en su propia persona (de ahí la prohibición de matar y herir), ni en una persona unida por la comunidad de vida (por ello la prohibición del adulterio) ni en la propiedad (por la cual está prohibido el robo). La Providencia de Dios sobre el hom-

bre se dirige no sólo a las acciones externas, se extiende también a su interior. Por eso la Ley de Dios tiene prohibido también los sentimientos de indiferencia para con la familia, los criados y las demás cosas que atañen a la vida diaria del hogar. La Ley humana no alcanza este aspecto más interior de la conducta y del cumplimiento de la vocación. En breves pero fuertes trazos Tomás ha señalado en este punto el alcance de los preceptos divinos para la cultura social. Ahora bien, Tomás desarrolla un pensamiento, que está a la vez profundamente justificado y es de la más grande significación actual, un pensamiento, sobre el cual precisamente la guera mundial de 1914 ha escrito con pluma sangrienta un comentario que lo confirma (*). Para conservar la paz y la armonía entre los hombres no bastan las prescripciones de la justicia, si a la vez no está arraigado entre ellos el verdadero amor, la caridad cristiana con el prójimo. Tomás funda hondamente esta idea en todos sus aspectos. Primeramente basta por cierto, la justicia con sus prescripciones para impedir el daño del uno cometido por otro,

(*) El presente conflicto mundial —aún interminado, sobre todo en su faz espiritual— da a estas palabras del ilustre autor alemán una actualidad mayor que la que tuvieron cuando fueron escritas. (*N. del T.*)

por lo cual sólo tiene una influencia más bien negativa. Pero la justicia no puede influir positivamente para que en un caso de necesidad no ayude positivamente a otro. Ciertamente uno puede necesitar de la ayuda de otro en casos, en los cuales la justicia no obliga a ello. Finalmente aun cuando esta obligación subsistiera, sin embargo, muchas veces no es cumplida cabalmente; para fomentar esta mutua ayuda era necesario que fuese dado y encarecido a los hombres el precepto mutuo del amor. Por este precepto del amor al prójimo, cada hombre es llevado a ayudar al otro, aun cuando a ello no lo obligue precepto alguno de justicia. Hay un fundamento más de esto: aquéllo que solamente se hace por motivos de sola justicia, posee en sí más o menos un carácter coactivo. Pero lo que se hace por la caridad está ejecutado con entera espontaneidad y generosidad. Por consiguiente, el precepto del mutuo amor era necesario también para que las obligaciones de la justicia fuesen cumplidas pronta y gustosamente. El fundamento inmediato es más de naturaleza psicológica. La Ley, tanto la divina como también la humana, corresponde a esta inclinación natural y a la disposición del ser humano y perfecciona esta misma orientación. Ahora bien, encuéntrase sin embargo en el hombre la

inclinación natural, la tendencia hacia el amor universal de los hombres. Pónese esto de manifiesto en que cada hombre ayuda a otro en las necesidades y peligros o muestra el recto camino al extraviado, así le sea él enteramente desconocido y extraño. Era necesario, pues, que la Ley divina diese al hombre el precepto del amor y un precepto de amor que comprendiese a todos los hombres. Finalmente Tomás en una argumentación teológica deriva el amor del prójimo del amor de Dios, de la unión con Dios y, por ende, del ideal religioso. El espíritu humano debe cimentarse en el amor de Dios. Pero del amor de Dios fluye naturalmente el amor del prójimo. Porque quien ama verdaderamente a alguien, ama también todo aquello que le es caro a éste. Ahora bien, cada hombre es para los demás una imagen de Dios y está llamado a la eterna unión con Él. Consiguientemente quien ama a Dios ama también a su prójimo. Hecho este razonamiento y sobre su fundamento señala Tomás el alcance que para la sociedad humana tiene ese amor al prójimo. Primeramente el amor es suficiente para cumplir las obras y las leyes de la justicia. Todos los preceptos que se dirigen a la justicia, también están ordenados al amor. *"El último fin del precepto es el amor"* (Timot. I, 5). Pero la eficacia y el

poder del amor sobrepasa los límites de la justicia. El amor estimula al alegre cumplimiento de la obligación de jusitcia, nos incita también a ayudar a aquellos con quienes en la vida ningún vínculo nos ata, más aún hasta a nuestros enemigos, sosteniéndose la caridad para con el prójimo en el amor universal de Dios hacia los hombres. *"El amor es la plenitud de la ley"* (Rom. XIII, 10). Esta plenitud y perfección se expresa en que Preceptos y Consejos sobre las obras de misericordia, sobre el amor y la ayuda para con los enemigos, etc., nos han sido dados por Dios.

Son en realidad reflexiones profundamente cimentadas, en las cuales Tomás muestra, a este propósito, cómo pueden realizarse la paz y la armonía en la sociedad humana y cómo puede lograrse la verdadera cultura social no sólo para la justicia y la legislación sino también por el amor al prójimo, por un amor al prójimo que vivifica, levanta y complementa a la justicia. ¿A qué contribuyen, en definitiva, todas las leyes y prescripciones, que intentan regular las relaciones sociales, que obtienen todos los tratados y convenios, que quieren asegurar la paz entre las naciones, si desaparece el espíritu de la caridad cristiana para con el prójimo en los pueblos y en la sociedad humana? El len-

guaje de la realidad actual da razón al profundo pensador medieval.

Finalmente, una vez más subraya Tomás desde el punto de vista de la sanción, la conexión entre la justicia y la caridad para con el prójimo y el fin e ideal religioso de la vida: la unión con Dios. Los preceptos de la justicia exigen para su cumplimiento y complemento el amor del prójimo el cual a su vez depende del amor de Dios. Pero sin amor de Dios, el espíritu humano no puede aspirar hacia Dios de la manera debida, no puede realizarse la unión con Dios en la cual, sin embargo, consiste el más puro, rico y verdadero contenido de la vida. Consiguientemente los preceptos de la justicia que apoyados y elevados por el amor deberán aportar la paz y la armonía a la sociedad humana, deben ser cumplidos tanto más estrictamente cuanto que de otro modo la ordenación del hombre hacia Dios, la unión del hombre con Dios, sería necesariamente destruída. Con esto la vida del hombre carecería de fin y de contenido, porque la unión con Dios y, en definitiva, la eterna unión con Dios constituyen el verdadero y absoluto fin y valor de la vida, sin los cuales todos los otros fines y valores aparecen caducos. Por consiguiente, según santo Tomás, existe una íntima relación entre el valor

absoluto religioso de la cultura y la organización y estructura de la sociedad humana, la cual engendra la paz y armonía fundadas sobre la justicia y el amor al prójimo, y por ende, los valores sociales de la cultura. Veamos, pues, cómo también la vida individual humana se forma y expresa bajo el influjo del ideal religioso de la unión con Dios.

Tomás vuelve en este punto al pensamiento, puesto por él al comienzo de su exposición sobre la vida social. A fin de que el espíritu humano pueda elevarse hasta Dios, es necesaria la paz y la armonía con los hombres, con quienes convive y de cuya ayuda necesita. Ahora bien, el hombre necesita la paz también en la propia conciencia para poder elevarse a Dios, para esta unión con Dios, dice santo Tomás, atendiendo a la vida individual, al valor de la persona. Esto supuesto, preséntanse por sí mismas, las siguientes cuestiones: ¿De qué manera es perturbada y deshecha, pues, esta paz, esta armonía de la vida del alma? Y ¿de qué manera son suprimidos estos impedimentos perturbadores de la unión con Dios mediante la Ley divina y, podríamos decir, mediante la concepción cristiana del mundo? El alma humana es impedida de dos maneras en el descanso sabático de la tranquila unión con Dios. El primer impedimento fluye de las

facultades y actividades inferiores de la vida humana, mientras el segundo consiste en una inquietud del espíritu mismo. La quietud del alma es estorbada, cuando las potencias y movimientos inferiores del alma intervienen excesivamente. Es decir, si una facultad del alma se fortalece demasiado, entonces ella atrae sobre sí la atención, el interés, el querer y el pensar total del hombre. A la verdad, la intención, la dirección del alma no puede distribuirse a la vez sobre muchas cosas. De este predominio de las facultades inferiores del alma, radicadas en el cuerpo, síguese con necesidad psicológica que la actividad de las potencias anímicas superiores dirigidas a lo espiritual e ideal, son enteramente impedidas o por lo menos muy debilitadas. Tomás piensa en este punto tanto en el conocimiento como también en el apetito sensitivo, en la vida absorbente y desordenada de la fantasía, como también en un mundo insubordinado de la sensibilidad. Entregarse a fuertes impresiones sensibles, a una movediza fantasía, inflamarse de la sensibilidad y de la cólera, detienen y paralizan con necesidad natural en la superior vida del alma los actos de elevación y de anhelo hacia Dios. El segundo impedimento de la tranquilidad del alma se posesiona inmediatamente del espíritu, del pensamiento y de

la voluntad humana y surge de los cuidados y ocupaciones de la vida diaria. Esto supuesto, ¿de qué manera y con qué medios se puede trabajar contra estos dos obstáculos, que impiden la paz del alma, necesaria para una tranquila ascensión hacia Dios? La intranquilidad y el desorden, provocados en la vida del alma por los excesos de la fantasía y por el oleaje de las pasiones, son removidos de la siguiente forma: las facultades inferiores, como dóciles instrumentos, sirven y se subordinan a la vida superior del alma, al entendimiento y a la voluntad, mas del mismo modo la parte inferior de aquélla se ordena al movimiento del espíritu hacia Dios, a la unión con Dios. Tomás se contenta en este punto con breves alusiones. En otra obra suya, especialmente en la parte moral de su *Suma Teológica*, que fué juzgada por sus contemporáneos como su trabajo más importante, Tomás ha expuesto con profundo pensamiento este acuerdo de todas las facultades y funciones del alma en la vida virtuosa cristiana, esta armonía y hermosura de la vida del alma purificada, iluminada y ordenada por la razón y la religión. Nadie ha construído en tal magnitud, con tanta delicadeza de detalles y con tan vigorosa impresión de conjunto el sistema de los valores éticos a la luz del pensamiento cristia-

no, como Tomás de Aquino. Tomás no exige más que moderación, orden y espiritualización de la vida de la fantasía, del sentimiento y del instinto, alejándose enteramente de un desdén estoico o de una opresión y aplastamiento hiperascético de los afectos del alma. Pues él ha penetrado de la manera más profunda, más que todos los pensadores de la Edad Media, en el reino de los sentimientos, como lo atestigua su magnífico tratado *De passionibus*, su *Teoría de las pasiones* (S. Th., I-II, q. 22 a 48). Tomás hasta no ve impedimento alguno en estas facultades psicológicas, en la fantasía, y en el dominio de los sentimientos cuando ellas están puestas y ordenadas al servicio de la vida espiritual, sino valiosos medios para un espontáneo y alegre vuelo hacia Dios. Es evidente que Francisco de Sales, precisamente el más amable, el más suave y el que más comercio con el mundo ha tenido de entre todos los ascetas católicos, ha sabido en su *Teótimo* unirse muy estrechamente con Tomás de Aquino. Tomás está muy lejos de la exagerada y melancólica negación del mundo, en la cual Enrique von Eicken y otros quieren ver un elemento esencial de la *welt-anschauung* medieval. Un agradable y alegre rayo de sol ha caído sobre su concepción de la vida. En la *Secunda Secundae* tiene Tomás palabras muy

condescendientes para la recreación, el juego y la gracia y para las atentas formas del trato social y ve en ello la expresión externa de la virtud interior. En su Comentario a Isaías se encuentra el siguiente pasaje: "*Es imposible dedicarse simple e ininterrumpidamente a la vida activa y contemplativa; por lo cual se debe mezclar la seriedad de la vida con la alegría y el apacible juego, a fin de que el espíritu no se embote con el excesivo esfuerzo y a fin de que el hombre pueda después ejercitarse de nuevo tanto más prontamente en las obras de la virtud*". En relación con esto da él un juicio ético de la danza (*), que a muchos predicadores o aun a teólogos dedicados a la Pastoral tal vez podría aparecer demasiado benigno. De la persona del Aquinate brilla ante nuestros ojos algo efusivo y alegre, algo del brillante sol de su patria de Italia meridional. Cuando nosotros escuchamos a los más antiguos biógrafos del Santo, así como a los testigos del proceso de su canonización, descubrimos, aun en la semblanza del escolástico encauzado, por otra parte, tan abstracta y metafísicamente, suaves tonos de un

(*) Se refiere aquí santo Tomás a la danza de su tiempo, que se hacía con separación de sexos. (*N. del T.*).

espíritu puro, alegre y profundo ([66]). Con razón habla Dante de: *Il buon Fra Tommaso.*

Pero, ¿cómo se puede apartar, o al menos, hacer inofensivo, en lo posible, el segundo obstáculo de la paz del alma, necesaria para la unión con Dios, obstáculo que se apodera inmediatamente del espíritu, surgiendo de los cuidados y penas de la vida cotidiana? ¿Se coloca Tomás en este punto en una posición superascética, que niega el mundo, que prohibe o tiene en menos moralmente la ocupación de las cosas terrenas, los valores culturales temporales, obtenidos en lucha con la naturaleza? De ninguna manera. Tomás se coloca en el terreno de la realidad, y toma como punto de partida el principio de que las ocupaciones espirituales no deben ser impedidas por las cosas, trabajo y valores terrenos, porque el hombre precisamente ha de cuidar de su bienestar y progreso corporal y material. Para poder comprender y valorar este cuidado y trabajo terrenos en recta relación y ordenación con el último fin de la unión con Dios, nuestro Escolástico, cautelosamente ponderado, da una distinción de los diversos grados y formas de esta solicitud por las cosas terrenas.

La primera forma y grado consiste en que el hombre se cuide y trabaje para su bienestar tem-

poral, de una manera racional y conforme a su naturaleza, tal como se lo exigen su estado y vocación, el ámbito de sus obligaciones. Tal es la ocupación en las cosas y trabajos exteriores, determinada por el *communis humanae vitae*, por los principios fundamentales del tenor común de la vida humana. Concretamente, Tomás ve en esto el trabajo adquisitivo del hombre, para sí, para su familia y para las demás personas, cuyo cuidado recae sobre él por su vocación. Tomás de Aquino, principalmente en su *Summa contra Gentiles*, ha concebido de la manera más profunda el matrimonio y la familia desde el punto de vista social y cultural (*Summa contra Gentiles*, III, 122-126). En el sistema de la virtud de su *Suma Teológica* ha dignificado el sentimiento y cuidado familiar como expresión de la virtud de la piedad. Esta piedad se extiende por sí misma al amor de la Patria que él calurosamente subraya. De que Tomás de Aquino haya poseído una profunda comprensión de los valores culturales, que están motivados y fundamentados por el cuidado de la familia, pueblo y estado, es un elocuente argumento su doctrina económica, social y política, que en la actualidad goza de un interés que sobrepasa extensamente los círculos de filósofos, sociólogos y teólogos caóticos ([67]). No tenemos lugar

aquí para adentrarnos en sus valiosas exposiciones, por ejemplo, sobre la obligación del Estado acerca del bienestar de la prosperidad social, acerca de la agricultura y fomento del comercio, y acerca de la higiene pública, etc. ([68]). Quien quiera conocer y apreciar los valores y normas universalmente reconocidas para la vida social humana en sus formas político-económicas, encontrará en Tomás apreciables explicaciones. Tomás ha mostrado el sentido y la comprensión de las profesiones profanas y ha fundado su diversidad metafísicamente desde el plano de la Providencia divina, y psicológicamente desde las varias inclinaciones y disposiciones naturales del hombre. Los místicos alemanes ante todo Tauler y san Antonino de Florencia, quien en las postrimerías de la Edad Media, precisamente ha considerado la multiplicidad de la vida humana, de la vocación y de la economía a la luz de la moral tomista, se han orientado por el camino de santo Tomás, cuando han demostrado comprensión y aprecio aun por las profesiones profanas ([69]). Retomando más ampliamente todavía el tema, un discípulo inmediato de santo Tomás, el dominico Remigio de Girolami, descendiente de una distinguida familia florentina, a quien un poco más abajo, señalaremos como el intermediario

del pensamiento tomista para Dante, nos ha legado una serie de tratados inéditos, llenos de fina comprensión de las cuestiones económicas y políticas. El mismo reproduce también la vigorosa concepción de santo Tomás sobre la relación entre la Iglesia y el Estado, concepción que se apoya sobre las objetivas consideraciones de las relaciones con el fin, cuando ennseña que el poder de la Iglesia sobre los asuntos temporales es *una potestas indirecta*. Pedro Dubois, el reconocido publicista y consejero de Felipe el Hermoso, que se había sentado a los pies de santo Tomás en la universidad de París, habla de "*Ille prudentissimus Frater Thomas*" y con ello ha trazado también la sabia e inteligente manera con que el Aquinate ha caracterizado el trabajo y cuidado terrenos ([70]). Pero prosigamos de nuevo más ampliamente el camino del pensamiento de santo Tomás.

A esta forma moralmente permitida, y por consiguiente, también moralmente buena de la ocupación en las cosas —terrenas— materiales, añade Tomás un segundo grado. Se trata aquí de un cuidado de las cosas terrenas, que sale de la común y conveniente medida, sin traspasar, sin embargo, los grandes y estrictos límites de la obligación del orden moral y divino. Este cuidado terreno es exagerado y más o menos desor-

denado, pero no constituye él una transgresión grave de la justicia y de la caridad con el prójimo. El hombre no pierde con ello la dirección y ordenación hacia Dios, porque su conducta no es gravemente culpable ni lo separa de Aquél. Pero también no es fácil, anota aquí suavemente Tomás, conservar en todas partes la medida y límites justos y no cometer falta alguna.

El tercer grado de dedicación a lo terreno es aquel cuidado desordenado, aquel perderse en los bienes de la tierra, en los valores materiales, en los cuales el alma renuncia enteramente a la ordenación y dirección hacia Dios. En este grado son violados de un modo gravemente pecaminoso los preceptos morales de la justicia y las exigencias de las virtudes teologales de la fe, de la esperanza y de la caridad. Con ello se ha perdido la dirección hacia Dios, y se ha roto el vínculo de unión entre Dios y el alma. Los grados hasta ahora expuestos del cuidado de lo terreno, importan una gradación: primeramente, la ocupación moralmente permitida y buena en las cosas terrenas, en el plano del *communis modus humanae vitae,* la actividad y cuidado exigidos por la vocación, conforme a la razón y a la naturaleza; en segundo lugar, un cuidado exagerado de las cosas temporales, pero que per-

manece todavía dentro de los límites del orden moral y divino; y finalmente una consagración enteramente desordenada a lo terreno y material, que viola gravemente los preceptos de la justicia y del amor y con ello encierra un alejamiento de Dios. La preocupación del propio estado, de acuerdo a la razón y a la naturaleza, el cuidado y trabajo de el *communis modus humanae vitae*, es para Tomás la medida moralmente buena del cuidado de lo terreno. La recta medida está en el justo medio, entre un exceso y un defecto. Tomás expone, por eso, otra vía, una cuarta forma de relación con los bienes y cuidados externos. Consiste ella en el defecto de la preocupación de lo terreno. En este caso el hombre no se dedica a la ocupación de las cosas temporales de la manera común y ordinaria, conforme a la naturaleza humana. Ahora bien, semejante falta de cuidado de lo terreno, ¿está mortalmente prohibida y constituye un defecto? Tomás responde con una distinción. Si esta falta de cuidado, si este olvido del trabajo exterior de cultura procede de negligencia, de indiferencia del alma o de otro motivo impuro, entonces es esto una pereza y cobardía y es tan prohibido y pecaminoso como una dedicación exagerada a lo terreno. Cosa enteramente contraria sucede cuando el hombre se desentiende

del cuidado de lo terreno por motivos superiores. En este caso, semejante desembarazo de los cuidados terrenales, de la ocupación dirigida a lo temporal, es más perfecta y mejor que la virtud humana, que se presenta en la actividad exterior realizada conforme a la naturaleza y a la razón y que se detiene en el justo medio, entre el exceso y el defecto. Estos motivos e ideales superiores enuncian según Tomás, una vida, un consagrarse a los nobles valores supra-terrenos, y se fundan en el serio y santo propósito de elevar el espíritu libre y alegremente hasta Dios, sin estorbos ni impedimentos. Para este anhelo de perfección, el hombre no ha recibido de Dios leyes que lo obliguen, sino solamente consejos que lo estimulen. Y es así cómo al fin de sus exposiciones Tomás llega a hablar de los consejos evangélicos y de la vida religiosa. En el estado religioso el hombre renuncia también a todos aquellos valores y bienes terrenos, a los que se dirige la preocupación natural y racional del *communis modus humanae vitae*. Este cuidado tiene tres clases de objetos: la propia persona, luego las personas con las cuales ata el vínculo familiar, a saber, ante todo la esposa y los hijos, y finalmente los bienes exteriores, la propiedad necesaria para la subsistencia. Del cuidado de los bienes terrenos libera el voto de

pobreza, el voto de virginidad priva del cuidado de la mujer y de los hijos, y el cuidado de la propia personalidad es quitado por el voto de obediencia, por el cual el hombre entrega al superior la decisión de sus acciones. Como en sus demás obras, por ejemplo, en su insuperada doctrina de la perfección de la *Suma Teológica*, también aquí destaca Tomás de la manera más terminante que la esencia del ideal cristiano de la vida y de la perfección no consiste en los consejos evangélicos. Este ideal está en la entrega del alma humana a Dios, esta perfección del hombre es la de la consagración a Dios para el fin común de todos. En su aprecio por el estado religioso, Tomás pone el acento principalmente en la íntima intención de la dedicación a Dios. Los consejos evangélicos significan el estado de perfección, no en el sentido de que ellos por sí mismos sean la perfección, sino en el de que son disposiciones, instrumentos para adquirir esta perfección de la unión con Dios, y también en el de que son efectos y signos de la perfección. Cuando el alma humana está poderosamente posesionada por el amor y el anhelo de algo, entonces pospone ella toda otra cosa a este bien ardientemente amado y buscado. Ahora bien, cuando el alma humana está posesionada del amor y deseo de la unión

divina, esta entrega a Dios, en que consiste la perfección, puede entonces traer como consecuencia, que ella se aparte de todo aquello que pudiera retardar esta ascensión a Dios: aun los cuidados moralmente permitidos y buenos de los bienes terrenos, del bien y felicidad del matrimonio y de la familia y aun la libre disposición del propio yo. Con esta referencia al estado religioso termina este enjundioso capítulo del autógrafo de la *Summa contra Gentiles*. Se le puede ordenar, pues, al mismo muy bien, donde Tomás comienza su brillante exposición y defensa de los consejos evangélicos.

De este modo, en efecto, este capítulo ofrece una síntesis de la doctrina tomista de los valores éticos de la cultura, tanto sociales como individuales, en su íntima relación con el ideal religioso de la cultura y de la vida. En él se nos ofrece un esquema de la ética tomista de la cultura. Es una imagen coherente, una y armónica de la filosofía cristiana de la cultura, la que aquí cautiva la vista de quien la contempla sin prejuicios. El gran pensamiento fundamental, que supera toda contradicción, es el más elevado y noble ideal de la vida, el único valor absoluto cultural, el ascenso del alma a Dios, la entrega y unión con Dios. La forma concreta de este ideal de la vida no se encuentra tanto en

quien busca a Dios, sino más bien en el *amigo de Dios* entregándose alegremente a Dios, la frase favorita de la mística alemana del siglo XIV, que tan frecuentemente nos sale al paso en los escritos ascéticos latinos de san Buenaventura. Tomás intensifica este ideal de la vida hasta una unión con Dios lo más íntima y penetrante posible, que se perpetúa en frecuentes actos conscientes.

Este sublime ideal de la vida no es, en modo alguno, desconocedor del mundo ni enemigo de la cultura. Hemos visto cómo sintetiza Tomás orgánicamente con este ideal de la vida, tanto la armonía y la paz de la sociedad humana como también la paz y la armonía del alma en lo íntimo de cada individuo. Se ha mostrado también que aun los valores terrenos de la cultura pueden acrecentarse y desarrollarse a la luz suave de este sublime ideal de la vida.

CAPÍTULO CUARTO

El valor cultural de la ciencia. Santo Tomás de Aquino y la ciencia profana

Tomás de Aquino ha sido una personalidad profundamente científica, consagrada enteramente al mundo del espíritu. Aun la imagen que nos forjamos de él como santo, coincide enteramente con la que se nos presenta de sus obras y también de su actividad, como la expresión del tipo del Investigador y del Maestro ([71]). J. Maritain, en una fina compenetración con la vida interior del Aquinate, dice hermosamente: "*La sainteté de S. Thomas est la sainteté de l'intelligence* ([72]). Es evidente que la grande alma de nuestro santo estaba enardecida por el ideal de la Teología, que era para él la *sacra doctrina*, la verdadera y la más alta ciencia y sabiduría y que brillaba para él *velut quaedam impressio divina.*

Pero antes podremos comprender y valorar su concepción del valor cultural de la ciencia, si consideramos primeramente su posición fren-

te a la ciencia profana, y ante todo frente a la filosofía.

Para poder juzgar rectamente y entender la posición del Aquinate frente a la filosofía y en general, frente a las ciencias profanas, hemos de trasladarnos primeramente al tiempo de entonces, a este gran siglo XIII con sus movimientos espirituales, contradicciones y luchas, cada día mas conocidas, o imaginarnos, ante todo, las grandes dificultades que se presentarían para un tan cordial aprecio y para un tan amplio empleo de las ciencias profanas, que llenos de admiración descubrimos en Tomás ([73]).

Aun en el siglo XIII no había desaparecido la oposición entre la filosofía y las ciencias profanas, valedera en los círculos super-conservadores de los siglos XI y XII, que permitió a un Miguel de Corbeil escribir el dicho: "*Inutilis inquisitio studium philosophiae* ([74]). Los errores de Amalrico de Bennes y de David de Dinant —cuyas personalidades acaban de ser reconstruídas por G. Théry—, la introducción de los escritos aristotélicos para el esclarecimiento, comprensión y —debemos decirlo con R. Seeberg ([75])— sobre el colorido de la filosofía y ciencia natural arábigas, las aspiraciones y movimientos menos cuidadosos de la doctrina y autoridad eclesiástica en el seno de la Facultad de

Artes, han tenido por consecuencia, aun de parte de la Iglesia, una cierta reserva, comprensible y justificable, como se nos presenta en las conocidas prohibiciones de Aristóteles y en un escrito de Gregorio IX a los profesores de la Universidad de París, del 7 de julio de 1228 (76). En este escrito está vigorosamente puesta de relieve la posición orientadora y directora de la teología: "*Theologicus intellectus quasi vir habet praesse cuilibet facultati, et quasi spiritus in carnem dominium exercere ac eam in viam dirigere rectitudinis ne aberret*". Esta oposición con la filosofía, con Aristóteles y, en general, con las ciencias profanas, está expresada mucho más por teólogos exageradamente celosos que en los decretos eclesiásticos, exigidos por las circunstancias. Así los teólogos franciscanos, Pedro Juan Olivi, Pedro de Trabibus y Servasanctus, bien que ellos mismos hayan echado mano muy ampliamente de los escritos y pensamientos aristotélicos, han expresado con fuerza su disgusto hacia el Estagirita y los *vani et curiosi philosophi*. Un teólogo algo posterior, el franciscano Santiago de Ascoli, ha demostrado detenidamente, que Aristóteles debía estar indudablemente en el infierno (77). En Buenaventura —a quien las últimas obras del Padre Bonifacio Luyckx O. P. y E. Gilson,

nos lo muestran como un filósofo muy profundo (78)— las ciencias profanas, sin embargo, y en primer lugar y sobre todo la Filosofía están valoradas en su ordenación a la teología (*reductio artium ad theologiam*): "*Él quiere que los conocimientos naturales estén colocados sin excepción al servicio de la Teología y de los estudios bíblicos, al servicio de la concepción sobrenatural de la santidad*" (79). Encuéntranse en Rogerio Bacon, quien sin embargo se dedica principalmente a las ciencias profanas, expresiones como esta: "*Philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est*" (80).

Hubo, sin embargo, también entre los primeros teólogos franciscanos, quienes cultivaron la filosofía por amor a ella misma, como Tomás de York, a quien debemos la primera y más grande Metafísica de la alta Escolástica (81), y Bartolomé de Bologna (82), quien en sus inéditas *Quaestiones* manifiesta íntimo contacto con las ciencias profanas y quien es posiblemente el autor de la *Suma filosófica* anónima editada por L. Baur. En la primitiva escuela dominicana también la filosofía desempeña un papel un tanto subordinado. Así en la introducción de la gran *Suma Teológica* de Rolando de Cremona, ha poco profundamente estudiada por el cardenal Ehrle (83), las disciplinas del *Trivium* y

Quadrivium únicamente son valoradas en su utilidad para los trabajos teológicos. Ricardo Fitzacre, a quien posiblemente Tomás conoció y escuchó en París, en el prólogo de su *Comentario a las Sentencias*, aún inédito, laméntase de que los teólogos de su tiempo rindan tan poco homenaje a la reina Teología, y se entretengan amorosamente con sus siervas, las ciencias profanas ([84]). Semejante actitud de prescindencia y de mayor o menor rechazo frente a las ciencias profanas, exprésase también en la legislación de las Órdenes religiosas. Solamente quiero referirme aquí brevemente a la Reglamentación de los estudios de la Orden dominicana, a la que precisamente pertenecía santo Tomás. En las constituciones del año 1228, reeditadas por Denifle, leemos el siguiente decreto ([85]): "*Nadie debe estudiar en los libros de los paganos y de los filósofos, ni siquiera una sola vez durante una hora en sus páginas; ni debe aprender las ciencias mundanas ni las llamadas artes liberales, excepto el caso en que el General de la Orden o el Capítulo General especialmente lo permitieren. Tanto los hermanos jóvenes como los viejos deben leer más bien solamente libros teológicos*". En un capítulo de la provincia romana de la Orden, de la cual era hijo santo Tomás, fué publicado el siguiente decreto: "*Exceptua-*

dos los lectores, quien posea algún tratado o libro sobre ciencias profanas, excepción hecha de la Lógica y de la Ética, deberá entregarlo al prior dentro de una semana". Más tarde se introdujeron mitigaciones, especialmente en la provincia de Tolosa. Sin embargo todavía en el Capítulo general de Montpellier de 1271 se ordenaba que los estudiantes debían dedicarse menos al estudio de la Filosofía, a trueque de poderse consagrar con más diligencia a los estudios teológicos ([86]). Todavía percibimos cierto eco de esta disposición en las exposiciones de santo Tomás, escritas por ese tiempo, al final de la *Secunda Secundae*, acerca del estudio de los religiosos (S. Th. II, q. 188, a. 5). En efecto, realmente durante el siglo XIII los miembros de la orden de santo Domingo tampoco se empeñaron por el *Magisterium in artibus*. Ni Alberto ni Tomás han escuchado lecciones en la Facultad de Artes de París. Pero hubo algunos, que siendo ya *magistri in artibus*, entraron en la Orden, tales como Juan Quidort de París, Remigio de Girolami de Florencia y otros. A la dirección hiperconservadora de la teología del siglo XIII, que juzgaba, en parte con razón, había de limitarse y rechazarse el estudio de las ciencias profanas y también de Aristóteles y de la Filosofía, se opone, como otro extremo, el

averroísmo latino de la Universidad de París, que representa una dedicación a las ramas del saber profano, separándose de aquella orientación y ordenación teológica. En este vigoroso movimiento en el seno de la Facultad de Artes de París, sobre el cual nos da tan abundante explicación la monumental obra de Mandonnet sobre Siger de Brabante, se abren actualmente nuevas perspectivas, fundamentadas en las extensas *Quaestiones* de Siger, en una gran parte de los escritos aristotélicos, que he hallado en un manuscrito de Munich, y también en los tratados de Boecio de Dacia, que he encontrado en Admont y otros lugares. Me he ocupado más detenidamente de este hallazgo en las Publicaciones de la Academia de las ciencias de Baviera y en una contribución al libro jubilar dedicado a Ehrle ([67]). Este averroísmo latino está desvinculado de los principios fundamentales de la teología, en el sentido del aristotelismo, tal como lo concibe Averroes; representa una serie de doctrinas contradictorias con el Dogma y la teología y busca escapar a los conflictos con la Iglesia mediante la adopción de la doctrina de la doble verdad. En el trabajo de Boecio de Dacia, *De Summo Bono*, eliminándose la Fe y la Revelación, la Filosofía es alabada como el más elevado valor de la vida. Los filósofos se en-

cuentran en el estado más elevado, asequible al hombre. Boecio designa a Dios como el *Ens Primum* y nota sobre esto que esa expresión en lenguaje teológico equivale al *Deus benedictus*. El Obispo de París, Esteban Tempier, ha incluído también en la lista de 219 proposiciones, por él condenadas el 7 de marzo de 1277, la siguiente: "*Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*". Está fuera de duda que las obras de los averroístas parisienses y, en general, de la Facultad de Artes de París, en la época de la Alta Escolástica representan un pujante florecimiento para las ciencias profanas y principalmente una apreciable elevación en el estudio y en la interpretación de Aristóteles. Una significativa impresión, por ejemplo, hicieron también las obras de Bartolomé de Brujas, de cuyos Comentarios a la Física de Aristóteles, tan interesantes, trataré en otro lugar, en relación precisamente con Siger de Brabante.

Entre estos dos extremos, por una parte, de un rechazo y disminución de los estudios profanos y de la filosofía, o de una valoración y utilización puramente teológica de la misma, y, por otra, una dedicación a las ramas profanas del saber, sobre todo de la filosofía, sin cuidarse de la Fe y de la Teología, y aun en oposición con ellas, entre estos dos extremos, Tomás de

Aquino ha encontrado el seguro camino medio en su concepción y trato dado a las ciencias profanas, ante todo a la Filosofía. Tomás de Aquino es teólogo con toda su alma, mucho más teólogo que Alberto Magno. Basta leer tan sólo reflexivamente la cuestión introductoria de su *Suma Teológica*, para forjarse una idea de su concepción elevada y claramente fundada de la esencia, valor y fin de la Teología, de la *sacra doctrina*. Tuvo también muy en el alma una alta estima de la enseñanza académica de la Teología. En un pasaje plantea la cuestión [88] a ver si los pastores de almas o los profesores de Teología poseen una mayor importancia en la vida de la Iglesia; y responde a ella en favor de los últimos, fundamentando así su juicio: en la construcción de un edificio el arquitecto, que concibe el plan y dirige la obra, ocupa un lugar superior al de los obreros, que realizan dicho plan. Posición semejante a la del arquitecto ocupan en la construcción de la casa de Dios los pastores de la Iglesia, a más de los obispos los profesores de Teología, los cuales investigan y enseñan cómo los demás pastores de almas deben obrar. Mas, sin embargo, junto a este elevado aprecio por la Teología y por la enseñanza teológica, Tomás ha concedido a las ciencias profanas, principalmente a la filosofía, un im-

portante lugar correspondiente a su esencia y valor intrínseco. Semejante actitud pone también de manifiesto por el curso de su vida y por toda su personalidad y orientación espiritual.

Después de haber vivido su infancia en pureza y piedad en la santa paz de Montecasino, Tomás de Aquino se dirigió a la Universidad de Nápoles para formarse en las ciencias profanas. Tuvo por profesor de Gramática y Lógica al maestro Martín y de Física al maestro Pedro de Hibernia. Clemente Baeumker ha trazado una auténtica semblanza científica de Pedro de Hibernia en las Publicaciones de la Academia de las ciencias de Baviera [89]. En dos manuscritos de la Biblioteca Vaticana he podido examinar de cerca el Comentario a Aristóteles de este joven maestro del Aquinate, sobre el cual me llamó la atención Monseñor A. Pelzer, y conocí particularmente una doctrina de Introducción a la Ciencia, antepuesta a uno de estos Comentarios, como un buen conductor por el que conocemos los dominios de la ciencia profana de entonces. Los escritos de Pedro de Hibernia nos permiten saber que el joven Tomás de Aquino, ya antes de su entrada a la Orden de Predicadores, fué ilustrado considerablemente en las ciencias profanas y, sobre todo, en la filosofía aristotélica. Ya entonces Tomás había recibido

un fuerte influjo científico, antes de que, joven clérigo dominico, se sentase en Colonia a los pies de Alberto Magno. Junto con Rogerio Bacón, Alberto Magno ha sido entre los escolásticos el más importante y distinguido representante de las ciencias profanas, ha hecho asimilable al mundo occidental todos los escritos aristotélicos hasta entonces conocidos y ha defendido también, muchas veces de una manera fundamental, el derecho a la existencia de las ciencias profanas. Que Alberto haya chocado en esto con cierta oposición de contemporáneos de corta visión y corazón pequeño, lo desprendemos del final de su "*Comentario a la Política*", donde decididamente toma posición contra algunos "*científicamente inactivos y atrasados, quienes, para consolarse de su propia incapacidad, no ven en los escritos ajenos nada más que faltas. Esta gente es la que ha matado a Sócrates y ha desterrado a Platón. Tales hombres desempeñan en el organismo de la comunidad científica, el papel de la bilis en el cuerpo. Como el flujo de la bilis amarga a todo el cuerpo, así también en la vida científica se dan hombres en gran manera amargos y biliosos, que amargan y agrían la vida a todos los demás y hacen a éstos imposible la búsqueda de la verdad en el benéfico trabajo de conjunto*". En otro pasaje (90),

Alberto habla de "*ciertos ignorantes, que combaten de todas las maneras el estudio de la filosofía, y principalmente este estudio entre los Hermanos Predicadores, donde nadie les hace resistencia. Como animales salvajes estos hombres calumnian todo lo que no comprenden*" (a). Poseemos dos monumentos literarios, que nos recuerdan el tiempo en que Tomás fué discípulo de Alberto en Colonia: una post-data por él escrita en las Prelecciones de Alberto sobre el Pseudo Areopagita, y que se encuentra como autógrafo de Tomás en la Biblioteca Nazionale de Nápoles, y las Cuestiones de Alberto a la Ética a Nicómaco, redactadas por Tomás y a las cuales no ha mucho A. Pelzer ha dedicado valiosas investigaciones (91). Precisamente en estas Prelecciones inéditas de la Ética se pone de manifiesto claramente el influjo de Alberto sobre Tomás en orden a las ciencias profanas.

Pero no valoraríamos suficientemente la fuerza creadora autónoma del Aquinate, si sólo quisiéramos esclarecer su aprecio y empleo de las ciencias profanas por el influjo de sus maestros, Pedro de Hibernia y Alberto Magno. En

(a) Palabras de perenne actualidad, que han de tener siempre presente para no desanimarse quienes se entregan a la investigación de las ciencias especulativas, profanas y sagradas, filosóficas y teológicas. *(N. del T.)*.

toda la personalidad y orientación espiritual como en las convicciones fundamentales del Aquinate existen los elementos y gérmenes, desde los cuales puede desarrollarse este aprecio por las ciencias profanas, principalmente por la filosofía. Toda la vida espiritual de santo Tomás estuvo consagrada a la investigación de la verdad, de la verdad en el sentido más amplio. No en balde ha dado él a una de sus más profundas obras el título de "*Quaestiones disputatae de veritate*". En el comienzo de su "*Summa contra Gentiles*" ha colocado como epígrafe el pasaje del libro de los Proverbios VIII, 7: "*Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium*". En el primer capítulo de la "*Summa contra Gentiles*" encuéntrase el dicho: "*Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa ejus finem et considerationem principaliter insistere*". En otro lugar Tomás señala como fin de toda ciencia e investigación el que el orden total del universo y de sus causas se refleje en el alma (92). Este fin, de suyo encierra en sí también las ciencias profanas, que se dedican al estudio de los diversos órdenes del universo. Toda la manera científica de trabajar de santo Tomás está dominada por este gran punto de vista de la verdad: "*El mayor favor que se le puede hacer a*

uno, así se expresa alguna vez (93), *consiste en que se le lleve del error a la verdad*". En este amor por la verdad, Tomás está agradecido a todos aquéllos, que en el tiempo pasado han trabajado en la investigación de la verdad. En sus comentarios aristotélicos encuéntranse hermosos pasajes sobre esto, de los cuales solamente desearía citar aquí uno solo: "*En la búsqueda de la verdad de dos modos uno es ayudado por los demás. Una ayuda directa la recibimos de aquéllos, que ya han encontrado un aspecto de la verdad, tales hallazgos quedan sintetizados en su unidad y totalidad para los investigadores posteriores, como poderoso recurso para un conocimiento integral de la verdad. Indirectamente los pensadores siguientes son ayudados de los anteriores, en que los errores de los primeros dan ocasión a los últimos para esclarecer la verdad en un serio trabajo intelectual. Es equitativo, por consiguiente, que estemos agradecidos a todos aquéllos, que nos han ayudado en el esfuerzo por el bien de la verdad*" (94). Esta concepción, de resabio aristotélico, trae consigo la estima de Tomás hacia los representantes de las ciencias profanas, tanto en la antigüedad como también en la filosofía arábiga y judaica y la utilización de sus resultados para la investigación de la verdad. El conocimiento

de la historia de la filosofía no es para él un fin en sí mismo, sino que lo tiene en el conocimiento de la verdad [95]: "*El estudio de la filosofía no tiene por fin saber lo que los otros han pensado, sino conocer cómo es la verdad de las cosas*".

La verdad es la conformidad entre el pensamiento y el ser. Hay una verdad del ser, una verdad trascendental, es el ser mismo, en cuanto es inteligible y espiritualmente captable, en cuanto posee en cierto modo la fuerza de iluminar nuestro entendimiento. El ser tiene, en última instancia, el último fundamento de esta cognoscibilidad e inteligibilidad, en Dios, en cuanto es imitación del pensamiento divino, de las ideas substanciales de Dios. Existe además una verdad del pensamiento, una verdad lógica en cuanto el entendimiento capta esta inteligibilidad, esta pensabilidad, esta *ratio* del ser, conformándose conscientemente con él. La doctrina del conocimiento indaga el camino del pensamiento hasta el ser. La metafísica tiene por objeto, en el más elevado sentido, el ser mismo. Tanto en la doctrina del conocimiento como en la metafísica del ser de santo Tomás queda fundamentada la enorme importancia, que él atribuye también a las ciencias profanas.

El pensamiento fundamental de la doctrina

noética tomista, como lo he expresado más detenidamente en otra parte [96], es la espiritual captación del ser inteligible por la abstracción, a partir de los datos de la experiencia y el conocimiento intuitivo de los primeros principios, como punto de partida y de apoyo de la consideración causal del mundo y del conocimiento analógico de Dios. Es característico de la doctrina tomista del conocimiento el orientarse, ante todo, hacia lo objetivo y real, este humilde asimilarse al dato, este penetrar en la naturaleza propia de los objetos y ordenarse hacia ellos. En esta relación encuéntranse, a la verdad, algunas semejanzas entre la dirección fundamental de la doctrina tomista y la de las modernas orientaciones teoréticas gnoseológicas de Osvaldo Külpe, Juan Volkelt, Nicolás Harmann, Edith Landmann y otros. Precisamente la posición noética tomista da también su derecho a las ciencias profanas. En un lugar en que rechaza la afirmación de que el objeto de nuestro conocimiento espiritual esté constituído solamente por los datos de la conciencia, como fundamento de este rechazo da el siguiente: con ello se habría privado de su objeto a las ciencias especiales [97]. Otro rasgo característico de la doctrina gnoseológica tomista reside en la marcada acentuación de la capacidad na-

tural de la inteligencia humana para alcanzar la verdad. La doctrina augustiniana-franciscana de la iluminación, tal como se nos presenta en una forma profundamente pensada en Buenaventura y Matteo d'Acquasparta, ha tenido la concepción de que para efectuarse conocimientos ciertos no basta la ley de nuestra razón ni tampoco el concurso de Dios en nuestros actos, sino que es menester todavía un inmediato contacto con la luz increada divina, con las *rationes aeternae*. Contra lo cual, al comienzo de su comentario al tratado de Boecio *De Trinitate*, tan importante para su doctrina de la ciencia y del método, santo Tomás se ha planteado la siguiente cuestión: *"Utrum mens humana ad cognitionem veritatis indigeat nova ilustratione divinae lucis"*. He aquí la precisa respuesta a esta cuestión: el espíritu humano está perfectamente dotado para el conocimiento de la verdad natural y para ello no ha menester ninguna luz especial de Dios. Una tal luz especial divina sólo es necesaria para el conocimiento de las verdades sobrenaturales, sobrerracionales. En esta doctrina de santo Tomás está marcada la distinción entre el conocimiento natural y sobrenatural más claramente que en la doctrina augustiniana-franciscana de la iluminación. También está fuera de duda que esta acentuación de

la capacidad y certeza de la verdad de nuestra razón favorece el aprecio de las ciencias profanas, en las cuales, por cierto, actúa la sola razón natural. En el punto central de la doctrina noética tomista está la abstracción. Mientras según la Escolástica agustiniana la *ratio inferior*, vuelta al mundo corporal empírico, logra su objeto por la abstracción de los datos de la experiencia, en oposición a la cual, la *ratio superior*, dirigida a lo divino y puramente espiritual, conoce su objeto *in rationibus aeternis*; según santo Tomás, no sólo nuestro conocimiento espiritual de la esencia del ser corporal, sino también nuestro conocimiento de lo puramente espiritual, ético, etc., es alcanzado por el camino de la abstracción. Con lo cual se acentúa más fuertemente el elemento empírico en la filosofía tomista, especialmente en la doctrina del conocimiento y en Psicología, y luego también en la Ética y Filosofía Social y Política, y simultáneamente está asegurado también un más extenso campo para el desarrollo de las ciencias profanas.

Como ya hemos visto antes ([98]), la Metafísica del ser ha sido señalada como el punto de orientación, desde el cual se puede contemplar del mejor modo todo el sistema de santo Tomás en sus relaciones y leyes. También se funda en esta

Metafísica del ser el que se puedan desarrollar una serie adecuada de disciplinas filosóficas. El ser, del que en primer lugar trata la metafísica, es el ser abstraído del dato empírico. Este carácter inductivo de la Metafísica exige una más amplia fundamentación de las disciplinas filosóficas particulares, sobre las que se construye la metafísica y para las cuales a su vez ésta sirve de ciencia de los principios. La metafísica del ser es en santo Tomás la presuposición para la correspondencia y la concordancia armónica, con que él relaciona Fe y Ciencia, Filosofía y Teología. La estima de las ciencias profanas se nos presenta principalmente en sus principios en la doctrina de santo Tomás sobre la relación de Fe y Ciencia, Filosofía y Teología. Esta doctrina fundamental del tomismo, que ha sido tratada de una manera muy luminosa en los capítulos introductorios de la *Summa contra Gentiles* y en el tratado sobre Boecio *De Trinitate*, y que en tiempo más reciente, especialmente en la Teología católica del extranjero ha sido muchas veces discutida, fué juzgada muy diversamente. Sobre este punto, unos por un lado, han querido sostener la imposición del dogma que quita la independencia del pensamiento filosófico, mientras otros, por el extremo opuesto, han querido defender la posición

racionalista o por lo menos semi-racionalista, que diluye la Fe en los postulados de la razón. A. von Harnack —quien no ha mucho se expresara de un modo tan amable sobre la pura y santa personalidad del Aquinate en una recensión bibliográfica de mi librito sobre *"La vida espiritual de santo Tomás*— escribe en su *"Historia de los Dogmas"* ([99]): *"La determinación de la relación entre* auctoritas *y* ratio *está muy explicada en santo Tomás. Las reclamaciones de la Fe (la Fe de la autoridad) y de la Ciencia, no están absolutamente esclarecida o enteramente allanadas"*. E. Gilson, quien ha añadido a su obra *Le Thomisme*, un capítulo muy profundo sobre la doctrina tomista de la Fe y la razón, en contra de esto tiene palabras del más alto reconocimiento para la posición del Doctor Angélico y precisamente en ella ve el valor característicamente filosófico del sistema tomista y la destacada posición del mismo en la Historia del pensamiento humano ([100]). *"Consciente de todas las consecuencias, que la adopción de semejante posición trae consigo* —escribe E. Gilson— *santo Tomás tiene presente conjuntamente y según su característica a la Fe y a la Razón. No pretende él una unión externa y superficial de ambas, sino que quiere que la razón desarrolle su propio contenido con toda libertad y des-*

pojada de prejuicios haga valer la fuerza de estas exigencias. La filosofía que enseña Tomás saca su valor y su fuerza no de que sea cristiana, sino de que sea verdadera. Todo el secreto del tomismo está en ese enorme esfuerzo de honradez intelectual, para construir una filosofía sobre un terreno, sobre el cual su armonía con la Teología aparezca como una consecuencia necesaria de las exigencias de la razón misma y no como un resultado casual de sólo un deseo de inteligencia".

Aquí sólo puedo exponer en pocas palabras la doctrina de santo Tomás sobre Fe y Ciencia, Filosofía y Teología, y mostrar cómo con ella ha sido cimentado el derecho y el valor de la Filosofía y, en general, de las ciencias profanas y cómo se sigue de ella la autonomía e independencia del pensamiento y trabajos filosóficos.

Mientras en la primitiva Escolástica y aun en la alta Escolástica agustiniana, Fe y Ciencia han sido tomadas preponderantemente en el sentido de *Pistis* y *Gnosis*, en el sentido de una simple aceptación de la verdad de la Fe y de un análisis y penetración en su contenido, respectivamente, el problema se nos presenta en santo Tomás en la contraposición de la Fe sobrenatural y de la idea aristotélica de Ciencia.

Como lo ha subrayado nuevamente con toda claridad el Padre Garrigou-Lagrange (101), santo Tomás ha concebido muy profundamente la esencia sobrenatural de la Fe. La inevidente y esencialmente sobrenatural certeza de la Fe no es el inmediato resultado de las demostraciones y argumentos que dan una seguridad moral de la divinidad y credibilidad de la Revelación. Esta certeza de la Fe apóyase más bien inmediatamente sobre la primera Verdad divina revelándose a sí misma, la cual se manifiesta con los misterios, que nos descubre, y que es creída con estos misterios de un modo superior a toda evidencia racional. La gracia sobrenatural de la Fe en el acto de Fe nos hace adherir con inquebrantable seguridad a la primera Verdad que se revela a sí misma. No es objeto de la Fe Dios, como Causa de la naturaleza, tal como Él es cognoscible por el mundo creado, sino como Causa de la gracia, en su vida Trinitaria, que nos llama a este fin sobrenatural trascendente de la eterna y feliz participación de esta vida trinitaria, y para ello produce en nosotros virtudes y actos sobrenaturales. El concepto de la Fe de santo Tomás está concebido y profundizado de un modo enteramente sobrenatural, y él ha sido retomado también por los grandes místicos españoles, principalmente por Juan de la

Cruz, y aprovechado también en época más reciente, especialmente por Scheeben.

Este concepto tomista de la Fe difiere del concepto aristotélico de la Ciencia. Lo característico del saber es la evidencia de lo sabido que de tal manera se manifiesta al espíritu, que éste inmediatamente da su asentimiento. En la Ciencia conocemos las causas por las cuales una cosa es, y vemos, por eso, a la vez que una cosa no puede ser otra. La ciencia se apoya en las premisas evidentes, que, en última instancia, se pueden reducir a los principios indemostrables, evidentes por sí mismos. Objeto del saber natural son las órdenes y leyes del mundo creado y, en su término, Dios mismo, en cuanto es cognoscible por el mundo por medio del conocimiento causal. Sin duda que Tomás ha mantenido con claridad y precisión la distinción de Fe y Ciencia. Ahora entendemos también su doctrina de que una cosa no puede ser a la vez objeto de la Fe y de la Ciencia.

Con toda consecuencia el Aquinate ha puesto también una clara distinción entre Teología y Filosofía y ha asignado el objeto propio de ambas y sus respectivos principios y métodos. La Teología es la ciencia de las verdades sobrenaturales reveladas, no evidentes para nuestra inteligencia, las cuales son a la vez también ver-

dades necesarias para nuestra salvación. Pero hay verdades que no son sobrenaturales ni necesarias para la salvación, las cuales pertenecen al mundo de la creación. Fuera, pues, de la Teología también hay lugar para las ciencias profanas, las cuales se dividen según las diferentes especies de las cosas y tratan de los seres en sí, de sus esencias, de su influjo y de sus mutuas relaciones, mientras que la Teología ha de ocuparse de las cosas de la naturaleza solamente desde el punto de vista de la importancia que tienen para la salvación y de su relación con Dios. Ni tampoco en el dominio del objeto común, tanto en la Teología natural o metafísica como en el de la doctrina dogmática de Dios, cabe confusión o mezcla de ambas ciencias, porque el punto de vista [a], bajo el cual ambas tratan su común objeto, es diverso. La Teología metafísica [b] es una ciencia de *Dios secundum modum nostrum*, un conocimiento de Dios obtenido de lo creado; en cambio, la doctrina dogmática de Dios lo contempla *secundum modum ipsorum divinorum*, desde el punto de vista de la Revelación divina y de la Fe sobrenatural [102]. To-

[a] El objeto formal, dice santo Tomás y los escolásticos *(N. del T.)*.

[b] Llamada comúnmente Teología natural o Teodicea. *(N. del T.)*.

más enseña que la doctrina sobrenatural de Dios se distingue genéricamente de la metafísica [103].

Así como claramente distingue Tomás, Fe y Ciencia, Filosofía y Teología, del mismo modo se opone también a un aislamiento, separación o entera oposición de ambos dominios. Más bien defiende él su armonización. Precisamente porque ha trazado tan clara y distintamente los límites entre naturaleza y sobrenaturaleza, Fe y Ciencia, por eso mismo ha destacado de la manera más clara y meridiana lo propio de las dos esferas y la armonía de ambas. De nuevo es esta amplia visión metafísica la que permite a Tomás contemplar esta armonía. Los primeros principios del ser, que son también los principios del pensar, están fundados en el Pensamiento y Ser de Dios y valen igualmente para el dominio natural y sobrenatural. Aun la verdad sobrenatural se incluye de este modo en el marco de las verdades metafísicas. Entre los primeros principios de la Metafísica y las verdades que con certeza de ellos se deducen y las verdades sobrenaturales no puede existir realmente contradicción alguna insoluble. Con ella se introduciría una contradicción en el mismo Dios, la primera y única Fuente de la luz natural y sobrenatural de la Verdad [104]. Según la

convicción del Aquinate, la Fe de la Revelación no perjudica en modo alguno la actividad de la razón natural, sino que más bien contribuye a su desarrollo y a su más alto crecimiento. Entre Fe y Ciencia, Filosofía y Teología, en todo el valor de su propiedad e independencia respectiva, existe sin embargo un estrecho contacto, que se manifiesta en las funciones de la Filosofía puesta al servicio de la Dogmática especulativa y en la orientación de los filósofos cristianos hacia la verdad de la Revelación [105].

En toda la doctrina de santo Tomás acerca de la relación entre Fe y Ciencia, Filosofía y Teología, notamos claramente la oposición decidida contra la doble verdad, tal como fué enseñada en la Universidad de París por los averroístas latinos. K. Vossler escribe con razón [106]: *"La lucha del gran Escolástico contra esta Filosofía dualista no era solamente una lucha por el valor de la personalidad, sino también por el de la honradez"*. Tomás es, pues, como el Padre G. Manser advierte con razón [107], quien ha fundamentado científicamente la armonía de la Fe y de la Ciencia, de la Filosofía y de la Teología, sobre la base de la distinción clara de ambos dominios. Con lo cual ha cimentado también la independencia y autonomía de la Filosofía y, en general, de las ciencias profanas. En oposi-

ción al agustinismo, así escribe acertadamente E. Gilson, Tomás pone junto a una Teología, que es solamente Teología, una Filosofía, que es únicamente Filosofía. Esto nos autoriza a enumerar a santo Tomás junto a su maestro san Alberto Magno, como el primero, y ciertamente no el menor, de los filósofos modernos [108]. También M. de Wulf subraya esta fundamental defensa del Aquinate en favor de la independencia y autonomía de la Filosofía, como un importante hecho filosófico-histórico. Ya el primer artículo de la *Suma Teológica: Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi*, es un reconocimiento de este derecho propio y autonomía de la Filosofía. He encontrado exactamente el planteo de la misma cuestión en el comienzo del manuscrito de Munich, en el que descubrí las *Cuestiones aristotélicas* de Siger de Brabante. La misma idea se desprende del dicho: "*Non pertinet ad eam [sc. Theologiam] probare principia aliarum scientiarum*". Muy claramente se expresa el punto de vista de nuestro Santo en la "*Responsio ad Magistrum Joannem de Vercellis de articulis XLII*", en un dictamen en que, solicitado por el General de su Orden Juan de Vercelli, también ha dado cuenta de 42 cuestiones entresacadas del *Comentario de las Sentencias*,

de Pedro de Tarantasia. Ya desde el comienzo indica que varios de estos artículos no pertenecen a la doctrina de la Fe ni a la Teología, sino que son de índole puramente filosófica. Cosa dañosa es *(multum nocet)* afirmar o negar como pertenecientes a la Teología, proposiciones que en realidad no están dentro de los dominios de la misma. Tomás se opone a una intromisión indebida de la Teología en el objeto propio de la Filosofía y al intento de tratar las tesis de Filosofía a la manera de las verdades de la Fe. En un pasaje de este dictamen, en que trata de la importancia de un lugar de Aristóteles, se expresa así: *Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter philosophi verba exponantur*.

Además Tomás en su *Opusculum in Boëthium, De Trinitate*, nos ha expuesto una Metodología, profundamente concebida, sobre las ciencias profanas, las ciencias naturales, Matemática y Metafísica, que debió superar en esmero y exactitud las doctrinas del siglo XIII acerca de las ciencias. También en sus comentarios aristotélicos, especialmente en su *Comentario a la Metafísica*, trata de las distintas posiciones y sobre este particular subraya principalmente que no se debe esperar de todas las ciencias el mismo grado de certeza.

Tomás de Aquino no solamente ha defendido con hondura la autonomía e independencia de la Filosofía y, en general, de las ciencias profanas, sino que ha concedido también una amplia extensión de su actividad literaria a la ciencia profana. El primer escrito, salido de su pluma, es su librito, tantas veces comentado, *De Ente et essentia*, esta incomparablemente profunda y luminosa exposición de la metafísica del ser. Poco después escribe el opúsculo *De principiis naturae*, tema del que se han ocupado también, por este tiempo, profesores de la Facultad de Artes, como Juan de Siccavilla y el autor anónimo del tratado *De rerum principiis*, contenido en el Cod. Vat. lat. 3063. Y, en general, un número considerable de los escritos menores, de los *Opuscula* del Aquinate, pertenece a las ciencias profanas, tales como Lógica, Filosofía natural, Metafísica y Filosofía política. Recuerdo a este propósito el *De regimine principum*. Una extensa parte de los escritos tomistas son sus *Comentarios a Aristóteles*, en los cuales se consagra con gran solicitud y dedicación a la exposición, aun de aquellos escritos aristotélicos, de los que no podía esperar un aporte propiamente teológico. En estos *comentarios* aristotélicos también ha introducido mucho de su propio saber profano, de las Matemáticas, Óptica, Astronomía, etc.

En estos *comentarios* al Estagirita se manifiesta su aprecio por la Ciencia profana, en la solicitud con que ha procurado hacerse de una buena traducción, como seguro fundamento textual de sus estudios aristotélicos. Como es sabido, por incitación suya su hermano de Orden, Juan de Moerbeke, versado en lenguas, en parte ha corregido y mejorado las antiguas versiones greco-latinas, y en parte ha hecho traducciones enteramente nuevas. En otra parte he demostrado que Tomás ha poseído, en grado superior al de otros escolásticos, el sentido para la Crítica histórica, y que ha tenido mano feliz en la solución de la cuestión de la autenticidad, por ejemplo, del *Liber de causis* y del opúsculo pseudo-agustiniano *De Spiritu et anima*. Muchas veces ya, también se ha llamado la atención sobre el carácter humanístico en los escritos del Aquinate, sobre las numerosas citas de los antiguos poetas y prosistas latinos. El íntimo contacto de santo Tomás con los temas de las ciencias profanas resuena también en la conmovedora necrología, que en una nota de pésame, dirigida al Capítulo General de la Orden dominicana de Florencia (1274), la Facultad de Artes de París ha consagrado al gran pensador poco ha fallecido, como al ornato y orgullo de la Universidad. En este escrito, Tomás es celebrado como

la luz, el sol del siglo, y se llora porque semejante muerte arrebata un rayo de esta brillante antorcha de la Iglesia. Digno de notarse en este escrito es el ruego a la Orden de que se digne donar a la Facultad de Artes algunos libros de puro contenido científico de la biblioteca de santo Tomás, entre los cuales un *Liber de aquarum conductibus et ingeniis erigendis*, en el cual, según A. Birkenmajer ([109]) hay que ver la Pneumática de Heron. Resulta singular el hecho de que la que haga esta calurosa y entusiasta manifestación, no haya sido precisamente la Facultad teológica de París, de la que Tomás había sido miembro, sino la de Artes, a la que no perteneció ni como alumno ni como profesor y cuya más destacada personalidad era por ese entonces Siger de Brabante. Siger de Brabante, el enemigo científico del Aquinate, nombra en un pasaje a Alberto y a Tomás, como los *praecipui in philosophia viri*. Tolomeo de Lucca señala como el más fiel discípulo del gran teólogo, a Pedro de Alvernia, quien también ha terminado los Comentarios de Tomás a la Política aristotélica y a *De coelo et mundo*.

De la grande estima profesada, en principio y en la práctica, por Tomás a la Ciencia profana, especialmente a la Filosofía, han participado también sus discípulos. En los últimos años

en mis investigaciones de manuscritos, me he dedicado mucho a la primitiva escuela tomista, en gran parte inédita, y espero terminar mis anteriores publicaciones sobre el tema con una amplia exposición sintética del mismo. Ahora bien, en esta incipiente escuela tomista se manifiesta un marcado rasgo hacia las ciencias profanas, hacia la Filosofía. Los problemas lógicos, psicológicos, gnoseológicos y ante todo metafísicos son los que más hondo tienen en su corazón estos primitivos discípulos de Tomás, y es en ellos donde se manifiesta en cierto modo el principal influjo del Aquinate sobre sus discípulos. En el círculo de alumnos de santo Tomás advertimos también historiadores, como Tolomeo de Lucca y Nicolás Triveth. Considero uno de los más valiosos hallazgos, que he hecho estos últimos años, una extensa Suma, puramente filosófica, que por desgracia está incompleta, debida a la pluma del místico alemán y tomista Nicolás de Estrasburgo. De la primitiva escuela tomista, por ejemplo, Egidio de Lessines ([110]) y Leonardo de Pistoya (Cod. Conv. soppr. I, V, VII de la Biblioteca Nazionale de Florencia), han llegado hasta nosotros trabajos de ciencias naturales. No puedo detenerme en pormenores. Solamente desearía hacer oír una voz perteneciente a esta primitiva escuela tomista, que se

expresa entusiasta por la ciencia profana. El continuador anónimo del Comentario tomista de la Meteorología —tal vez sea Juan Quidort de París— al comienzo del cuarto libro (111) se dirige contra los contemporáneos de corta visión y espíritu estrecho, quienes estimaban el cultivo de las ciencias naturales poco provechosas para la Teología y, consiguientemente, daban poco valor a las mismas. Contra lo cual demuestra nuestro anónimo el gran influjo sobre la religión y la teología de los conocimientos científicos naturales, aun de las investigaciones detalladas de la naturaleza. Hay aquí consideraciones, que evocan los magníficos pensamientos del comienzo del segundo libro de la *Summa contra Gentiles* de santo Tomás sobre el valor del estudio de la naturaleza para la *(weltanschauung)* contemplación cristiana del mundo. En un pasaje, en que trata de los relámpagos, nuestro Anónimo habla también de que la caída de los rayos en las torres de las iglesias se atribuye al influjo diabólico, y nota después: pero no hemos de preguntarnos aquí lo que Dios permite, sino lo que la naturaleza obra. Y entonces podemos responder fácilmente: el rayo cae más a menudo en las torres y en las iglesias, porque ellos son precisamente objetos prominentes y como tales están expuestos más al peligro del ra-

yo (112). En esta delimitación entre Fe y Ciencia, entre Filosofía y Teología, hay sin duda una valiosa contribución a la Historia de la *welt-anschauung* medioeval. En las distintas exposiciones de la *welt-anschauung* medioeval y análisis del hombre del medioevo no se ha tenido suficientemente en cuenta todavía, precisamente este esfuerzo para una armonización entre Fe y Ciencia y entre Filosofía y Teología y de este progreso hacia la independencia de la Filosofía y de la Ciencia profana.

Tomás de Aquino se nos presenta como un pensador de gran estilo, enteramente consagrado a la investigación científica, que en el terreno natural y sobrenatural ha realizado la θεωρία τῆς ἀληθείας (la contemplación de la verdad) aristotélica. Él es ante todo teólogo y ha tenido en mucho el ideal y el fin de la ciencia teológica. De otro modo no habría podido advertir en el prólogo de su monumental Suma Teológica, que había escrito esta obra *ad eruditionem incipientium*. Pero Tomás es también filósofo y ha cimentado y llevado a cabo científicamente en el pensamiento medioeval la independencia y autonomía de la Filosofía y de las ciencias profanas. Con ojos penetrantes ha considerado él el objeto total de la Filosofía del pasado y de su tiempo, y con ánimo independiente ha incorporado a su sistema la Filosofía aristotélica y

también todos aquellos elementos de la Filosofía arábiga y judía y del pensamiento filosófico de Siger de Brabante, que le han parecido verdaderos. Tomás no ha conglomerado, reunido y sistematizado de un modo enciclopédico y compilatorio lo que otros han pensado. Es una injusticia histórica lo escrito por P. Duhen [113]: que no se puede hablar de una Filosofía tomista propiamente independiente, porque ella no hace sino sintetizar el pensamiento anterior. A la vigorosa materia, que ha elaborado, Tomás le ha infundido su propio espíritu y le ha dado forma y vida mediante la entelequia de su genio. No ha yuxtapuesto él mecánicamente, sino más bien ha creado una síntesis orgánica. Con razón en su panegírico, pronunciado en santo Domenico Maggiore en Nápoles, Gemelli señala *organicitá et originalitá* como los dos rasgos característicos de la síntesis tomista [114]. Tomás, comprendido en su ser más profundo, es para el investigador católico de la actualidad un ideal y también una amonestación para mirar aun a la ciencia moderna sin miedo ni temor y con confianza y alegría de la aspiración a la verdad. Tomás de Aquino es un ejemplar luminoso en la clara concepción, en el objetivo aprecio y en el certero desarrollo de los valores y bienes culturales del conocimiento científico de la verdad.

CAPÍTULO QUINTO

Los valores estéticos de la cultura. Tomás de Aquino y el arte

Tomás de Aquino manifiesta también comprensión por la belleza en la naturaleza y en el arte, por los valores culturales estéticos. Los escolásticos del siglo XIII, que hallaron diseminados en Aristóteles, en el Neo-platonismo y en Agustín, pensamientos sobre lo hermoso en la naturaleza y en el arte, dada la ocasión se han expresado sobre los problemas cardinales de la doctrina de la belleza y sobre la Estética. Buenaventura [115] ha examinado en el concepto de belleza tanto el factor subjetivo-psicológico como también el objetivo y se ha ocupado también sobre la significación de los colores y de la luz. Alberto Magno, en su Comentario inédito al escrito del pseudo-areopagita *De divinis nominibus*, nos presenta un extenso tratado, de influencia neo-platónica, sobre lo bello y lo bueno. El hecho notable de que de esta obra de Alberto se encuentre un autógrafo de santo Tomás en la Bi-

blioteca Nazionale de Nápoles ha inducido a Uccelli a editar este texto como un tratado del Aquinate: *De bono et pulchro* (116). Por este tratado de Alberto Magno ha sido muy influenciado su discípulo predilecto, Ulrico de Estrasburgo, en un capítulo de su gran Suma, inédita, que discute de la manera más expresa el concepto de belleza en la Alta Escolástica (117). En las postrimerías de la Escolástica, Dionisio Cartesiano ha redactado un tratado *De pulchritudine Dei et venustate mundi.*

En pasajes, relativamente pocos, pero muy estimables, Tomás de Aquino ha proyectado las líneas fundamentales de su teoría de la hermosura (118), definiéndola de un modo muy general: "*Pulchra sunt, quae visa placent*", "lo hermoso es lo que provoca una complacencia en nosotros". En esta definición (119), todavía no bien determinada, se hace alusión a dos momentos: un momento objetivo, una propiedad de las cosas mismas, y un momento subjetivo-psicológico, el placer estético, el encanto en la contemplación de lo bello. Más precisamente analiza santo Tomás el elemento objetivo, del siguiente modo: "*Ad pulchritudinem tria requiruntur: primo quidem integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; debita proportio sive consonantia et iterum cla-*

ritas. Unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur" (120). En primer lugar, para que un objeto produzca en nosotros la impresión de lo hermoso, es necesaria la integridad, la perfección, la plenitud. Para ser hermosa una cosa no debe estar mutilada o incompleta, debe presentarse como un todo perfecto. Pertenece al aspecto objetivo de la belleza, en segundo lugar, una proporción, una recta simetría. Las múltiples partes deben armonizarse unas con otras y con el todo, deben constituir una unidad en la multiplicidad. Ulrico de Estrasburgo, que se expresa detenidamente sobre el elemento objetivo de la belleza, ha determinado más de cerca aún, en leyes formales particulares, la proporción de la belleza artística y la ha ilustrado con ejemplos. Un ser, para ser hermoso, en tercer lugar, necesita poseer claridad, cierto brillo, que su perfección intrínseca irradia. En las cosas sensibles este brillo se muestra en los colores. Agustín habla de un *splendor ordinis*, la Escolástica de un *splendor formae*. La forma, la regularidad, la *ratio* (εἶδος) de una cosa, que es la participación y reflejo de las ideas divinas, brilla mediante el despojo de las apariencias, y derrama un brillo sobre el todo armónicamente ordenado.

Tomás precisa de tal modo el momento sub-

jetivo-psicológico en la idea de belleza, que llega a considerar la relación y dirección diversas de lo bueno y de lo bello respecto a nuestras facultades psicológicas [121]: "*Porque lo bueno es lo que todo ser apetece, por eso pertenece a la esencia de lo bueno, de que en su posesión el anhelo y el apetito se aquieten. Por el contrario, pertenece a la idea de lo bello, el que en su visión, en su conocimiento y contemplación, nuestro apetito se tranquilice. Precisamente, por eso, aquellos sentidos están más hechos para la belleza, que son los más cognoscitivos* (maxime cognoscitive), *a saber, el sentido de la vista y del oído, que sirven a la razón. Hablamos de hermosos colores, de hermosos tonos, mientras que no podemos señalar como hermosos los objetos de los demás sentidos. Y de este modo se ve que lo hermoso añade a lo bueno cierta relación a la facultad cognoscitiva. Bueno, por consiguiente, es aquello que simplemente agrada y aquieta al apetito. Hermoso, por el contrario, es aquello, cuya visión, cuyo conocimiento y percepción, agrada al apetito, produce el placer estético*".

En la concepción tomista de la belleza el elemento metafísico está armónicamente unido al empírico, el objetivo con el subjetivo-psicológico. M. De Wulf, Maritain y M. de Munnynck

subrayan la significación actual de esta concepción tomista de la belleza, en cuanto ella es capaz de incorporarse a sí muy bien los resultados apreciables de la estética moderna.

La idea de lo bello del Aquinate es un concepto universal. Hermosas, según Tomás, no son solamente las cosas corporales; existe también una belleza espiritual, una belleza de Dios, una belleza del alma humana, que brilla en la perfección y armonía de la virtud. La hermosura del cuerpo humano consiste, según Tomás, en que sus miembros están proporcionados y revestidos de un cierto brillo de los colores convenientes: *quod homo habet membra corporis bene proporcionata cum quadam debiti coloris claritate* [122]. En un pasaje, en que da razón, de la postura erecta del cuerpo humano, encuentra un fundamento para ello, en que el hombre, a diferencia del animal, debe gozar de la belleza de la naturaleza. "*Los sentidos* —así se expresa— *han sido dados al hombre no sólo a fin de que pueda procurarse lo necesario a la vida, como en el caso del animal, sino también a fin de que pueda conocer algo. Los animales se gozan solamente con las cosas sensibles, en cuanto ellas sirven para la alimentación y reproducción. Sólo el hombre goza en la hermosura del mundo sensible, querido por sí mis-*

mo. Ahora bien, porque los órganos sensibles se encuentran principalmente en el rostro, por eso los animales tienen su cara dirigida a la tierra, como para buscar el alimento y lo necesario a la vida. El rostro del hombre, en cambio, está dirigido hacia arriba, a fin de que con sus sentidos, principalmente con el de la vista, que es el más fino y que nos muestra las mínimas particularidades de las cosas sensibles, el hombre pueda percibir espontáneamente y sin impedimento los fenómenos sensibles del cielo y de la tierra por todos sus lados, y de este modo desentrañar de todos los datos sensibles la verdad inteligible" ([123]).

La belleza espiritual del alma (*pulchritudo spiritualis*) consiste en que toda la conducta de la vida humana, su obrar total, esté bien proporcionado según la espiritual claridad de la razón: *quod conversatio hominis sive actio ejus ut bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem*" ([124]). La hermosura del alma resulta de que la vida humana esté armónicamente ordenada según las exigencias de la razón y de que la conducta del hombre esté rodeada de aquel espiritual esplendor, que la razón derrama sobre todo lo que ella armónicamente ordena ([125]). En la gracia divina, en la gracia santificante, es donde Tomás ve espe-

cialmente una fuente de sobrenatural hermosura para el alma: *gratia divina pulchrificat sicut lux* ([126]). Dios es la más elevada y absoluta Belleza, porque Él es la infinita Perfección, reuniendo la plenitud de su Perfección en la absoluta Simplicidad y siendo enteramente luz y claridad. Además Dios es la fuente de toda hermosura creada, porque es la Causa de la perfección, de la armonía y del esplendor de la hermosura del Universo y de todas las cosas. *Ex divina pulchritudine esse omnium derivatur* ([127]).

Con relativamente pocas líneas, pues, Tomás de Aquino ha esbozado una medulosa teoría de la belleza, ha sido el primero en destacar en la Escolástica el elemento subjetivo-psicológico y lo ha compuesto y armonizado con el elemento metafísico objetivo.

Tomás de Aquino revela en sus obras una mirada atenta al orden y armonía del cosmos y del reino de la gracia. Esta concepción estética es familiar a los pensadores medioevales influenciados por el platonismo. A Honorio Augustodunensis "*el mundo le parece como una poderosa cítara de cuyas cuerdas el Creador arranca múltiples tonos*". Los ojos escrutadores de Buenaventura y su alma poética ven en el mundo y en el curso temporal de su desarrollo una magnífica

poesía, a quien la solicitud de Dios concedió su ornato [128]. En Tomas de Aquino la idea de lo bello en la formación del mundo ocupa una significativa posición destacando el orden del universo que comprende hasta lo más mínimo y lo más detallado y que sirve a un plan uniforme, orden que tiene su más profundo fundamento en la Providencia divina [129]. Tomás ve también en el dominio sobrenatural, en la Iglesia, armonía y belleza, las cuales resplandecen tanto por la interna vida de la gracia como también por la extrínseca organización de la Iglesia. Dios distribuye en distintos grados los dones de la gracia, a fin de que de esos sus distintos grados se origine la perfección y hermosura de la Iglesia, del mismo modo que en el orden natural, la perfección del universo se alcanza mediante los distintos grados de las cosas [130]. También la organización extrínseca de la Iglesia, la diversidad contribuye a la hermosura del reino de Dios sobre la tierra [131].

No de otra suerte en la obra científica del Aquinate se nos presenta una concepción y poder de creación artísticas. Tomás ha sido él mismo poeta. No ha pintado, como su hermano Rinaldo, el amor terreno con ardientes colores de la sensibilidad meridional, sino que ha celebrado el amor celestial de Jesucristo en el misterio

de la Eucaristía en inmortales poesías, en las cuales maravillosamente se compenetran el místico abandono con la profundidad teológica, la unción poética con la penetración dogmática. E. Gilson encuentra en estas poesías eucarísticas, que a través de los siglos resuenan en la liturgia eclesiástica, la expresión rítmica de la *spiritualité*, de la vida espiritual del gran Santo unida a Dios, y no sabe admirar lo suficiente este consorcio de la belleza poética con la exactitud, precisión y seguridad teológicas [132]. Si Gilson, probablemente influenciado por R. de Gourmont [133], celebra a Tomás como al más grande de los poetas latinos del Medioevo, los investigadores de la poesía hímnica medioeval querrían adjudicar esta designación, por la extensión de las poesías, más bien a Adán de S. Víctor. El sabio abad benedictino Ambrogio Amelli juzga a Tomás también como músico, quien siguiendo ejemplos anteriores habría provisto de melodías a sus poesías y habría sido a la vez autor de tratados musicales [134]. Aunque la autenticidad de semejantes tratados musicales no me parece estar demostrada, sin embargo con sus claras y básicas manifestaciones sobre la importancia litúrgico-ascética de la música eclesiástica, Tomás ha encontrado un eco

acogedor en los amigos y conocedores del coral gregoriano (135).

También la composición y forma de exposición de los escritos tomistas demuestran sentimiento y comprensión estética. Lo arquitectónico de su *Suma Teológica* —que pone de manifiesto una división llevada hasta los más mínimos detalles junto con grandes leyes constructivas que lo dominan y dan forma a todo— ha sido celebrada y admirada muchas veces y parangonada con las catedrales góticas, levantadas hacia el cielo. También muchos artículos de esta obra monumental, así como otros escritos de Tomás, muestran este sentido para el ritmo y las proporciones. El Padre T. Pégues, en su extenso Comentario francés a la *Suma Teológica*, llama frecuentemente la atención sobre la forma y estructura artísticas de estos artículos.

Hasta los últimos tiempos poco se ha investigado sobre las líneas de enlace, que van desde la idea de belleza y la concepción tomistas en dirección hacia el arte medioeval. Después de las limitadas investigaciones hechas por Janitschek, A. Pellizzari (136) y otros para determinar las relaciones entre Escolástica y Arte, últimamente M. Dvorvák (137), en su profundo tratado *Idealismo y naturalismo en la escultura y pintura gótica*, ha realizado penetrantes indagaciones

sobre cómo en cada uno de los momentos de la concepción tomista de la belleza se reflejan las leyes internas del arte plástico de la Edad Media posterior. "*Las doctrinas estéticas del Aquinate no han sido concebidas solamente como un puro sistema especulativo, contienen además una síntesis del progreso espiritual de la Edad Media*". También el hermoso y denso libro de Erwin Rosenthal sobre el Giotto muestra una seria y circunspecta reflexión sobre los contactos espirituales entre la Escolástica y el arte plástico y pictórico (138). Entre los historiadores de la Filosofía Escolástica, no ha mucho, M. De Wulf, en la brillante refundición de su *Historia de la Filosofía medioeval*, ha hecho insinuantes y muy acertadas contribuciones sobre la relación y armonía entre el pensamiento escolástico y la creación artística. Son estos caminos por los que se avanza sólo con gran circunspección y prudencia. Pero también estos caminos deben ser recorridos para sondear esta mutua relación del dar y recibir entre los grandes movimientos espirituales filosófico-teológicos y la vía del desarrollo del arte medioeval, y para comprender en todas sus facetas la significación cultural de la Escolástica y Mística medioevales.

Hasta ahora se ha meditado poco sobre el influjo doctrinal de la concepción escolástica, en

particular de la tomista, sobre las producciones artísticas de esa época y de la siguiente, sobre el papel de la doctrina tomista en el arte. Tampoco está en el sentido y fin de la presente exposición sobre la Filosofía de la cultura del Aquinate, el mostrar la fecundidad de su concepción sobre producciones artísticas de la Edad Media posterior y del Renacimiento. Ciertamente, mediante tales investigaciones, por el efecto (*ex effectu*) la Filosofía de santo Tomás se manifestaría como Filosofía de la cultura, no sólo como una fundamentación teorética de los valores culturales en nuestro caso de los valores estéticos, sino también como una concepción del mundo concausante de los bienes prácticos culturales. Solamente puedo hacer aquí un par de alusiones pasajeras. En el tabernáculo de *Or San Michele* de Florencia, Orcagna ha representado plásticamente las virtudes, apoyándose en la correspondiente doctrina tomista sobre ellas. Cada virtud cardinal está escoltada de una virtud accesoria, tal como precisamente lo hace Tomás en la *Secunda Secundae*. Acerca del tabernáculo *Or San Michele* escribe E. Male (139): "*En este admirable monumento la Escolástica se ha cristalizado en mármol como en la poesía de Dante se ha transformado en luz*". El dominico V. Marchese ha valorizado más de cerca el influjo de la

estética y de la concepción del Aquinate sobre los pintores italianos y ha dejado escrito las siguientes hermosas reflexiones sobre la estrecha afinidad espiritual entre Tomás de Aquino (*Angelico Dottore*) y Fiésole (*Angelico Pittore*) (140): "*El Angélico Doctor y el Angélico Pintor toman de la misma fuente. Entretanto el Doctor Angélico representa para mí a Moisés, quien, después de conversar con el Dios de la Majestad y de la gloria, desciende de la montaña, nimbado de luz, de tal modo que el pueblo no puede mirarlo en su rostro. Mas el Pintor Angélico coloca un velo sobre este resplandeciente rostro del Angélico Doctor, para mitigar este fulgor y para colocarlo en íntimo contacto con el pueblo. Es este el velo de las formas sensibles, el cual empero es transparente, que nos permite contemplar la hermosura del pensamiento tomista*".

La influencia de santo Tomás sobre el arte italiano se manifiesta también de un modo especial en que él ha sido para los artistas italianos de los siglos XIII y XIV un objeto predilecto de creaciones artísticas. Ninguno de los pensadores medioevales ha sido, en tal medida, ni siquiera aproximadamente, objeto del arte plástico y pictórico, como lo ha sido precisamente Tomás de Aquino. La iconografía del Aquinate ha sido investigada en Alemania, ante todo por el Obispo Pablo Gu-

llermo von Keppler y por J. A. Endres, el penetrante indagador de las relaciones de la Filosofía y del arte medioevales, fallecido en temprana edad, y en Italia por Rosini, P. A. Uccelli, V. Marchese O. P. y ante todo por F. Ferretti O. P. (141). El Padre Ferretti, precisamente en ocasión de la fiesta centenaria de la Canonización de santo Tomás, ha publicado una serie de escritos y monografías sobre el papel desempeñado en el arte por el Doctor Angélico. Naturalmente que no puedo entrar en pormenores sobre el particular. Para el fin del presente libro sólo consideramos esta iconografía del Aquinate en cuanto con estas imágenes del Santo nos ilumina el carácter y personalidad espiritual del gran Escolástico, su significación cultural, y aun su aprecio de los bienes culturales y su filosofía cultural. No se puede demostrar sean auténticos los retratos del santo, realizados por artistas contemporáneos, aunque las representaciones de Traini y del mismo Fiésole muestran una cierta tradición artística. Una imagen de Tomás, debida al Giotto se ha perdido. Nardo Orcagna ha representado a Tomás en cuatro cuadros de la iglesia de Santa María Novella de Florencia, como personificación de las cuatro virtudes cardinales, y en un retablo de la misma iglesia ha pintado al Santo como presentado por María al Divino Sal-

vador y recibiendo un libro de manos de Cristo. En estos cuadros, como también en otras imágenes posteriores que representan al santo a los pies de la cruz, se expresa su vida interior religioso-ética. Un fresco de la sala capitular del claustro dominicano de Santo Niccolo en Treviso nos muestra la relación del Aquinate con la Iglesia (142). En ella el artista, Tomasso da Modena, a mediados del siglo XIV, ha pintado a Tomás en la cátedra como Maestro de ciencia. El santo tiene un libro en su diestra, y su izquierda se apoya sobre una iglesia. De un sol, que brilla en su pecho, salen rayos hacia esta iglesia. En el libro abierto, que Tomás tiene en su diestra, léense las palabras del Ps. LXX, v. 17: *Deus docuiste me a juventute mea et usque nunc, pronuntiabo mirabilia tua*. A la derecha han sido colocadas, como lema del santo, las siguientes palabras: *Sanctus Thomas de Aquino regni Siciliae ordinis fratrum praedicatorum fuit exemplar virtutum virgo eximius magister in sacra theologia in toto orbe famosus multa opera fecit et in multis claruit miraculis*. Este cuadro muestra la misión del santo para con la Iglesia: iluminarla con su doctrina, como Príncipe de los teólogos. La misma idea está expresada en un relieve de terracota de Andrea della Robbia en Viterbo y también en miniaturas de distintos manuscritos de santo Tomás

([143]). Las imágenes de Tomás más importantes para la historia del arte son los cuadros que representan el triunfo del Aquinate sobre el averroísmo y que comúnmente son designados como el *triunfo* de santo Tomás. Para nombrar solamente los más importantes, poseemos tales *triunfos de santo Tomás* de Francesco Traini en la iglesia de Santa Catalina de Pisa, de Andrea de Bonaiuto en la capilla española de Santa María Novella de Florencia, de Filippino Lippi en Santa María sopra Minerva en Roma, y de Benozzo Gozzoli en el Louvre de París. De entre estos cuadros sólo quiero tratar aquí de aquél, que me ha hecho más impresión y que expresa de la manera más vigorosa la grandeza espiritual secular de santo Tomás, pintado, con resplandecientes colores, por Andrea de Bonaiuto en un gran muro de la sala capitular de Santa María Novella, del llamado Capellone degli Spagnoli, por el año 1366 ([144]). El consejero teológico del artista era el dominico Fra Jacobo Passavanti, cuyos tratados, escritos en agradable italiano, llevaron la doctrina tomista a amplios círculos y reflejan una vez más la armónica unión de *fede, filosofia e bellezza* ([145]). En la parte central del gran cuadro está sentado Tomás sobre un trono, con la expresión de sentimientos de profunda contemplación, rodeado por autores inspirados de libros

bíblicos: Moisés, Job, David, Isaías, Salomón, los cuatro Evangelistas y san Pablo. Arriba se ciernen en el aire siete ángeles, que representan las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales, la rica y pura vida interior religioso-ética del Santo. Yacen a los pies del Aquinate los representantes del error, sobre los que Tomás ha triunfado: Arrio, Sabelio y Averroes. Sobre la mitad inferior del cuadro se sientan sobre diez sitiales góticos catorce figuras de mujeres, las cuales, provistas con sus correspondientes símbolos y con cintas, en las que se leen sentencias, representan las siete ciencias profanas y las siete espirituales. A los pies de cada una de ellas está colocado un representante de estas disciplinas. La Gramática está representada por Prisciano o Donato, la Retórica por Cicerón, la Lógica por Zenón Eléata, la Música por Tubalcain, la Astronomía por Ptolomeo, la Geometría por Euclides, la Aritmética por Pitágoras, la Teología apologética por Agustín, la Teología escolástica por Boecio, la Teología moral por Juan Damasceno, la Teología positiva por Pedro Lombardo, el Derecho eclesiástico por Clemente V, y el Derecho civil por Justiniano. La idea central del gran cuadro está expresada en el texto bíblico, que se lee en el libro abierto que tiene Tomás: *Optavi et datus est mihi sensus. Invocavi et venit*

in me spiritus sapientiae et praeposui illam regnis et sedibus (*Sap. VII*, 2). Tomás aparece aquí como el príncipe de la ciencia cristiana, que él toma de los libros inspirados de la Escritura y de la gran tradición teológica, y con la cual une él armónicamente también el cultivo y conocimiento de la ciencia profana. Es esta aquella sabiduría que triunfa sobre los errores, una Sabiduría que para Tomás ha sido un santo acontecimiento en una vida virtuosa, pura e interior, unida toda ella a Dios. Es curioso que entre los representantes de las ciencias falte Aristóteles, a quien sin embargo, no podemos imaginar bien separado de esta imagen científica de la vida y del carácter del Aquinate. Este esencial rasgos aristotlélico está expresado en el cuadro de Francesco Traini y Benozzo Gozzoli: a la derecha del Santo encuéntrase Aristóteles, a la izquierda Platón, y a sus pies únicamente Averroes, como vencido ([146]). En esto está expresada la gran obra del Príncipe de la Escolástica, con la que, venciendo a Averroes, en quien no ve un Peripatético sino un *peripatetícae philosophiae depravator*, Tomás ha creado un aristotelismo cristiano entretejido con el platonismo. En los dos cuadros, sobre el libro abierto, que el Santo tiene en sus manos, se lee el texto del libro de los Proverbios VIII, 7: *Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium*, el mismo texto, que Tomás ha colocado como lema en el comienzo de su *Summa contra Gentiles*.

En estos cuadros, pues, simbólicamente está glorificada la *supremazia intellectuale* de santo Tomás, como se expresa el Padre Ferretti ([147]). Lo que hemos dicho sobre la concepción de santo Tomás acerca de los valores y bienes culturales religioso-éticos, científicos y estéticos, encuentra en cierta medida, una ilustración y síntesis en estos *trionfi di San Tommaso*.

También un ejemplo de otra realización estética de la personalidad y de la concepción de santo Tomás en el arte bello es el *Speculum humanae salutis*, una poesía religiosa compuesta en latín, probablemente por el dominico y más tarde cartujo, Ludolfo de Sajonia, autor de la tan leída *Vita Christi*, perteneciente a la familia dominicana alemana, poesía que ha influído con sus manuscritos ricamente adornados con ilustraciones tipológicas sobre la iconografía de las postrimerías de la Edad Media, particularmente sobre el arte flamenco de los hermanos van Eyck, P. Perdrizet ([148]), que ha investigado estas conexiones y que con J. Lutz ha hecho una lujosa edición crítica del *Speculum humanae salvationis*, demuestra el influjo de

ideas teológicas de santo Tomás sobre esta poesía y llama la atención sobre un texto, en que Tomás está colocado al lado de los grandes doctores de la Iglesia occidental: Agustín, Gregorio, Jerónimo y Ambrosio (149); pensamiento que más tarde también ha encontrado expresión en un cuadro de P. P. Rubens. En este cuadro conservado en el museo del Prado de Madrid, Tomás en medio de los doctores de la Iglesia celebra la Eucaristía.

Fra Remigio de Girolami, discípulo de santo Tomás y, como en seguida veremos, maestro de Dante, nos ha legado poesías en latín y en italiano. En una poesía, que ya ha sido editada, glorifica a santo Tomás. Ha de investigarse en primer lugar, hasta qué punto influyen los motivos tomistas sobre sus odas y madrigales italianos, que se nos han conservado en un manuscrito de la Biblioteca Laurenziana (150). De igual modo, ha de mostrarse primeramente por medio de más extensas investigaciones y comparaciones hasta dónde ha sido influenciado Guido Cavalcanti, uno de los representantes principales del *dolce stil nuovo* en sus *canzone sull' amore (Donna mi prega)* por el pensamiento tomista. Vossler ha demostrado influencias de Alberto Magno sobre la poesía de Cavalcanti (151). A través de su hermano, el dominico

Fra Aldobrandini Cavalcanti, este poeta estuvo en relación con la ideología filosófico-teológica de la Orden de Predicadores, que, por entonces, sobre todo en Italia, ya se orientó hacia Tomás de Aquino.

La artística arquitectura del sistema tomista, que nos impresiona sobre todo en la *Suma Teológica*, pudo haber hecho una profunda impresión y haber sido la causa de que tomase los motivos filosóficos y teológicos para su Divina Comedia, precisamente del sistema del Aquinate. Nuevamente se vuelve a la concepción anteriormente dominante y representada por los más importantes investigadores actuales de Dante, como Vossler (152), de la dirección e ideología fundamental tomista de *La Divina Comedia*, después de haber visto la principal fuente filosófica del gran poeta, parte en la mística franciscana, parte en las obras de Alberto Magno, parte en la escolástica neo-platónica, y hasta en el averroísmo de Siger de Brabante y después de haber calificado de leyenda, Bruno Nardi, el *tomismo de Dante*. Especialmente el Padre Busnelli S. J. ha demostrado en una investigación cuidadosa del detalle, la posición fundamental tomista de Dante (153). G. Salvadori (154) ha señalado en el dominico florentino, Fra Remigio Girolami, discípulo inmediato de

santo Tomás y maestro de Dante, la persona que ha transmitido al Poeta la concepción filosófico-teológica tomista. Yo puedo dar mi entero asentimiento a esta demostración del investigador italiano, quien se apoya ante todo sobre la conformidad verbal entre una prelección introductoria de Fra Remigio y el comienzo de *El Convivio* de Dante, sobre el fundamento de una extensa investigación de los escritos filosófico-teológicos de este discípulo espiritual de santo Tomás, llegados hasta nosotros en manuscritos florentinos ([155]).

Iría más allá de las posibilidades y fin de esta monografía, si quisiese tratar, aunque no fuese más que someramente, la relación doctrinal de Dante y Tomás. El dominico J. J. Berthier, recientemente fallecido, ha ensayado este punto en su muy interesante comentario sobre el Dante, que ha quedado trunco. Por lo demás en una época en que la Escolástica medioeval era en Alemania todavía *terra incognita*, ya Filalethes ([a]) había proporcionado una valiosa explicación sobre las relaciones de Tomás y de Dante. Si el gran Poeta se dejó influenciar en tal medida por el gran Filósofo y Teólogo había de existir entre ambos una estrecha afi-

([a]) Pseudónimo del rey Juan de Sajonia. (*N. del T.*).

nidad de alma, que podríamos caracterizar como el casamiento de la verdad con la belleza. "*La welt-anschauung medioeval en su época más grande encontró en Tomás y Dante su realización más clara y hermosa. Las obras de Tomás y la obra de Dante no solamente tienen por contenido esta welt-anschauung, ellas hacen visible su hermosura y su esencial verdad también en su propia construcción, cuyo brillo y magnetismo verdaderamente es el* splendor veritatis ([156]).

CAPÍTULO SEXTO

Influencia posterior de la filosofía tomista de la cultura. Tomás de Aquino y el Renacimiento.

Esto es, en breves rasgos, la doctrina principal de la teoría y filosofía tomista de la cultura tal como se expresa en la concepción del ideal religioso-ético de la cultura, de los valores culturales de la investigación y conocimiento científico y de los bienes culturales de la belleza y del arte: lo santo y lo ético, lo verdadero y hermoso, encuentan una exposición uniforme, armónicamente nivelada en la teoría tomista de la cultura, desarrollada desde los grandes aspectos metafísicos, psicológicos, éticos y teológicos. La unidad de la cultura cristiana de la Edad Media encontró en Tomás su más clara y más consecuente formulación y fundamentación. También E. Troltsch y A. v. Martín han puesto de manifiesto recientemente la idea organizadora de la Cultura del Medioevo, cuya

expresión es precisamente la welt-anschauung de santo Tomás (157).

La idea que nos forjamos de la esencia y eficacia de la filosofía tomista de la cultura se esclarecerá y ensanchará aún más, si consideramos brevemente el influjo de la misma sobre la cultura de las épocas y siglos siguientes. Hemos comenzado a ver una parte de esta zona de influencia, cuando hablamos del influjo del pensamiento tomista sobre el arte y la poesía de fines del Medioevo, y especialmente cuando nos referimos al papel desempeñado por santo Tomás en el arte.

En la primitiva escuela del Aquinate, que a la luz de la investigación de los manuscritos se nos presenta en contornos cada vez más precisos, encontramos ante todo un claro eco de la teoría ético-social de la cultura del gran Escolástico. Su discípulo, ya muchas veces nombrado, Fra Remigio de Girolami O. P., quien estuvo en estrecho contacto con las condiciones político-económicas de Florencia, su ciudad natal, se ha dedicado con gran predilección a estos problemas de la cultura. En sus obras inéditas, encuéntrase un tratado *De bono communi* (158), en el cual ha sido demostrada la preeminencia y ventaja del *bonum commune* sobre el *bonum privatum*, por razones teológi-

cas y psicológico-éticas. Otra monografía: *De bono pacis* (159), investiga el problema de si para el elevado bien de la paz y de las armonías entre ciudades y comunidades, es lícita una mutua indulgencia de toda injusticia y maldad cometida, sin consentimiento de cada uno de los ciudadanos, y aun contra la voluntad de los dignatarios de la Iglesia. En otro escrito, que lleva el curioso título: *Contra falsos ecclesiae professores* (160), se realiza una singular concatenación simbólica entre la Iglesia y cada de las ciencias teológicas y profanas, y con ello se expresan algunos pensamientos sobre las relaciones entre la Iglesia y la cultura.

Para nombrar todavía otros discípulos inmediatos y mediatos de santo Tomás, Tolomeo de Luca ha llevado a término el escrito *De Regimine principum* del Doctor Angélico. El influjo del pensamiento tomista sobre la literatura para los príncipes, de fines del siglos XIII y XIV, no ha sido hasta ahora suficientemente investigada (161). El Cód. Vat. lat. 1172 contiene, compuesta por el dominico Guido de Rimini, una *Summa de virtutibus*, una Filosofía moral construída sobre una serie de ideas de la Ética a Nicómaco. El *Compendium moralis philosophiae* del dominico Bartolomé de Pisa, que se nos ha conservado en el Cod. 17, b, Ahsburn-

ham de la biblioteca Laurenziana, ofrece apreciables pensamientos concernientes a la filosofía de la cultura sobre la familia y la nación, sobre la educación de los niños y el cuidado de las ciencias profanas. También en este librito hay relación con el tratado *De Regimine principum* del Aquinate. Todavía no se ha investigado si y en qué medida hallan eco las ideas de la filosofía tomista de la cultura en los sermones y tratados ascéticos, escritos en italiano, del llamado Bartolomeo de Pisa y otros dominicos toscanos: Fra Jacobo Passavanti, Fra Domenico Cavalca y Fra Giordano da Rivalto. Del siglo XV sólo quiero nombrar la sobresaliente figura de san Antonino de Florencia, cuya significación para la Ética social y Economía política ya ha sido esclarecida en algunas investigaciones. Sólo quiero llamar la atención aquí, en esta época del final de la Edad Media, sobre una obra *De Pace* del dominico inglés, Juan de Brehallis, conservada inédita en el Cod. Vat. lat. 1134. En ella es aclarada con penetración la idea de la paz y luego se trata de la paz en la comunidad del claustro, en la Iglesia, en la nación *(De pace politica)* y finalmente de la paz del cielo (162). En el mismo manuscrito y del mismo autor encuéntrase un

Tractatus de corpore politico et civili ejusque sanitati et infirmitate.

Pero la concepción tomista ha desarrollado su influjo aún más allá de los límites de la Orden dominicana y de la escuela tomista. Aunque en París y Oxford, y en gran parte también en las universidades alemanas, la *vía moderna* del nominalismo y del ockamismo desviaba a los espíritus de la *vía antigua* de la Filosofía tomista [163], sin embargo la Filosofía y Teología tomista se ha afianzado y ha triunfado en el nuevo florecimiento de la Escolástica de comienzos del siglo XVI, como la dirección decisiva del pensamiento escolástico. No quiero referirme aquí al gran influjo de la Teología tomista sobre los debates dogmáticos de los grandes concilios y sobre Teología moral, Ascética y Mística. Apenas puedo indicar solamente la influencia del Aquinate sobre la Pastoral y la vida de Piedad [164]. El autor de la *Summa rudium* —teología para simples sacerdotes— un dominico alemán de la primera mitad del siglo XIV escribe: *S. Thomas de Aquino, cujus conclusiones acceptat alma mater ecclesia tamquam Spiritu Sancto inspirante conceptas.* Escapa a nuestro inmediato conocimiento cuán profundamente haya influído Tomás en la vida del alma de algunos santos, como un Fe-

lipe Neri, un Juan de la Cruz, un Francisco de Sales y otros. Tomás ha sido realmente el *Doctor communis* para la vida de la fe, para la vida interior religiosa de la Iglesia Católica. Lo que se señala al final del escrito apologético de la doctrina tomista, editado bajo el nombre de Egidio Romano: *(Deus) qui doctorem istum sapientiae radio illustrare et super ecclesiae candelabrum pro orbis terrarum instructione dignatus est sua clementia exaltare*, el pensamiento expresado en anteriores manuscritos y también en miniaturas, de que toda la Iglesia ha sido iluminada por Tomás, todo esto ha encontrado en el siglo siguiente su cumplimiento y realización históricos.

En la Edad Media la personalidad de santo Tomás ha arrojado sus rayos más allá del marco de la cultura occidental cristiana. Sus obras fueron traducidas en gran parte al griego y al armenio. El más importante de los traductores griegos de santo Tomás, Demetrio Kydones, ha escrito un fogoso escrito de defensa de la doctrina y método tomistas contra Neilos Kabasilas [165]. El gran cardenal Bessarión habla de Tomás con palabras de grande y sincera admiración. Las obras de santo Tomás y también de los teólogos tomistas, como Juan de Montenegro, y Juan Stojcovic de Ragusa, han desempe-

ñado un gran papel en los Concilios de la unión con los orientales. En tiempo del Concilio de Florencia, el dominico y Arzobispo Andrés de Rodas, griego, escribió un tratado metafísico, de orientación tomista. (Las traducciones griegas de la Suma Teológica y de otras obras de santo Tomás, según voz corriente, son preparadas para la impresión por el arzobispo católico de Atenas, L. Petil).

También la relación del *Humanismo* con Tomás es mucho más amistosa de lo que tal vez podría pensarse, así como en general, las nuevas investigaciones reconocen y admiten cada vez más un desarrollo del Renacimiento desde el espíritu medioeval (166). Ya los códices de santo Tomás del siglo XV, en hermosa escritura de humanista y adornados con miniaturas de espléndidos colores, como por ejemplo se nos presentan en la biblioteca de los reyes de Aragón (167) o en la colección de manuscritos de Urbino la creación del gran Federico de Montefeltro, nos atestiguan que en el siglo XV todavía no se había perdido la gran estima por Tomás de Aquino. Sabemos también que destacados humanistas han tenido entusiastas palabras de reconocimiento para el Aquinate. Giovanni Pico de la Mirándola en sus obras habla con entusiasmo de Tomás y admira en él,

como rasgo característico, lo *solidum et aequabile* (168), y en el lecho de muerte ha recibido el hábito de la orden de santo Domingo de manos de Savonarola. Marsilio Ficino, el jefe de la academia platónica de Florencia, llama a Tomás el *splendor theologiae* (169), Agostino Nifo y el mismo Pomponio Pomponazzi lo celebran como el más grande y mejor de los comentadores latinos de Aristóteles, quien está en la misma categoría junto a los comentaristas griegos Themistios y Alejandro de Afrodisia (170). El mismo Lorenzo Valla ha tenido una vez un panegírico sobre santo Tomás en la iglesia Santa María sopra Minerva en Roma, en el cual, por cierto, no estuvo ferviente (171). En Paolo Cortese, que ha escrito un comentario a las Sentencias con ornatos humanísticos, aparece Tomás como Apolo de la Cristiandad, como *divinitatis compos*. Erasmo de Roterdam, quien por otra parte tenía poca simpatía para la Escolástica, no niega su admiración por el Aquinate, lo llama un *vir non suo tantum saeculo magnus*, y opina que ninguno de los nuevos teólogos le iguala en profundidad, en sano ingenio y en sólida sabiduría. Él, dice Erasmo, que manejó con tanto talento el saber de su tiempo, hubiese sido plenamente digno de que se le hubiese dado el conocimiento de los idiomas y, en general, la

formación humanista ([172]). El humanismo nunca desalojó en la corte papal la teología tomista. Nicolás V, el gran humanista en el trono papal y el verdadero fundador de la Biblioteca Vaticana, prescribió a su teólogo curial, el *magister Sacri Palatii*, la doctrina tomista como norma para la decisión de cuestiones teológicas ([173]). A este papa dedica su *Liber de consonantia naturae et gratiae* el dominico Rafael de Pornaxio, quien demuestra cómo el Humanismo y la Revelación suenan acordes en hermosa armonía, como dos címbalos armónicos, para alabanza de Dios. En la dedicatoria menciona a santo Tomás, quien había dedicado su *Catena aurea* al papa Urbano IV ([174]). La unión de la ideología tomista y del humanismo se encarna de la manera más hermosa en el cardenal dominico, Giovanni Dominici, quien en su poesía didáctica: *Lucula noctis,* ha escrito tan magníficos pensamientos acerca del influjo de la cultura antigua sobre la cristiana. En el siglo XVI, de la unión de la Teología tomista con el Humanismo ha brotado un resurgimiento de la Teología y de la Escolástica, en España sobre todo, gracias al dominico Francisco de Vitoria, quien en París había sido ilustrado en las nobles formas estilísticas por su maestro, Petrus Crockaert.

Para finalizar, todavía he de añadir una bre-

ves palabras sobre el influjo del pensamiento tomista sobre la cultura alemana, sobre la vida espiritual alemana. Se creía antes que la mística alemana del siglo XIV estaba más o menos exclusivamente bajo el influjo de la dirección neoplatonizante de Alberto Magno, Ulrico de Estrasburgo, Dietrich de Freiberg y del Maestro Eckhart. Ahora bien, he encontrado yo grandes obras latinas, empapadas en el espíritu de santo Tomás, de los místicos alemanes Juan de Sterngassen y Nicolás de Estrasburgo, y he podido mostrar que, junto a la primitiva corriente neoplatónica, en este poderoso movimiento de la cultura alemana medioeval ([175]), también se hace sentir pronto una decidida dirección tomista. Me he confirmado en esta opinión, porque recientemente he descubierto en un manuscrito de Stuttgart una edición alemana de la Suma Teológica, todavía del siglo XIV, que es muy estimable por la interpretación alemana de la terminología filosófica y teológica ([176]). Encontramos palabras entusiastas para Tomás de Aquino en los místicos alemanes, especialmente de la Orden de Predicadores. En la vida de las hermanas de Toss (Suiza), escrita por Isabel Stagel, Tomás es llamado *el brillante sol santo Tomás* ([177]); en Enrique Susón: *la clara luz, el querido santo Tomás* ([178]). En la estima de Tau-

lero hacia el trabajo profano y hacia los estados de vida civiles, desde el punto de vista del ideal cristiano de la vida, las ideas tomistas han alcanzado una exposición y perfeccionamiento práctico, plástico y palpitante de vida. El interés por tener una imagen de la vida y carácter del santo, se manifiesta también en esto: en que la más antigua vida de Tomás, de Guillermo de Tocco, ha tenido también una traducción alemana ([179]). En su monografía sobre los fundamentos de la moral de la caballería Gustavo Ehrismann ha mostrado el influjo de la Ética escolástica sobre la literatura profana del alto alemán ([a]) medioeval, muchas veces también el influjo de las ideas de la *Secunda Secundae*, que resuenan en este punto. Las ideas y sentencias fundamentales tomistas acerca de la Fe y la vida fueron introducidas en los más amplios círculos del pueblo alemán por los predicadores y escritores de la Orden de Predicadores, mencionemos junto a los célebres místicos alemanes, a Francisco de Retz ([180]), Juan Nider, Juan Swatz y Jorge Swartz. En tierras alemanas fueron elaboradas las más antiguas impresiones de los escritos tomistas. También aquí en el si-

([a]) Distínguese en la lengua alemana, el alto alemán (alemanes del sur) y el bajo alemán (los alemanes del norte y flamencos).

glo XV, los dominicos Gerardo Elten ([181]), Gaspar Grünewald y Juan Sneke comenzaron a hacer el comentario de la Suma Teológica del Aquinate. Aún antes de la Reforma, bajo el título: *Liber de divina sapientia*, el dominico Jacobo de Libenstein escribió una Suma Teológica inspirada en Tomás y en Alberto Magno, en la cual, Escolástica, Mística y Humanismo se dan la mano ([182]). Tampoco el arte alemán ha renunciado a tener a Tomás para representarlo en sus cuadros. Solamente menciono aquí el cuadro de Tomás, de Hans Pleydewurff del museo germánico de Nüremberg. En él el Santo está representado como teniendo un libro en la mano derecha y como quien es inspirado por el Espíritu Santo, en forma de paloma. A sus pies crecen flores, gladiolos y ranúnculos.

De este modo en este rápido bosquejo, vemos ya cómo la vida religiosa, espiritual y cultural del final de la Edad Media alemana ha estado influenciada en más de un aspecto por Tomás de Aquino.

CAPÍTULO SÉPTIMO

Tomás de Aquino y la cultura actual

Después de esta exposición de la filosofía tomista de la cultura, a la que se ha agregado naturalmente una breve exposición de su influjo y consecuencia cultural, se nos presenta la cuestión de si y de qué modo la concepción tomista podría ejercer un influjo de activación, formación y renovación sobre la cultura contemporánea (183). Se observa muchas veces en los círculos católicos, una atracción mayor hacia Agustín que hacia Tomás, se quiere ver entre los dos pensadores una oposición mayor que la que el estudio de los textos nos muestra y se subraya la afinidad del pensamiento agustiniano con el modo de pensar de nuestro tiempo. Sin embargo y conservando y reconociendo en ambas concepciones sus características propias y sus diferencias, un estudio cuidadosamente ponderado de las fuentes hará ver, en lo que atañe a las cuestiones religiosas, en Agustín y Tomás, los dos más grandes representantes de una úni-

ca y misma welt-anschauung católica, como una única y gigantesca montaña que se levanta con dos cimas en la atmósfera pura e iluminada por el sol de lo eterno y de lo divino.

Se oyen frecuentemente voces, que exigen una disminución de la indagación histórica de la Escolástica y aun del Tomismo, y que esperan la salvación de una orientación puramente sistemática, de una independiente construcción de la welt-anschauung católica. No quiero defender en modo alguno un historicismo unilateral, pero a la vez quiero insistir sobre esto: que la investigación histórica de los escritos e ideas de la Escolástica y de la Mística medioevales está lejos todavía de su término final, y que solamente podremos esclarecer las características propias y sentido de difíciles cuestiones de la Filosofía tomista por medio de la investigación histórica de las fuentes, que es posible extenderla con éxito a las obras inéditas de los predecesores, contemporáneos, discípulos y enemigos de santo Tomás. Tampoco debemos olvidar de que cabalmente por las investigaciones históricas del Padre Denifle, del cardenal Ehrle, de C. Baeumker y otros, la Escolástica medioeval ha logrado en Alemania un más justo aprecio y una más alta estima, aun más allá de los círculos católicos. Quien se dedica a la investigación de las

fuentes y manuscritos de la Escolástica, ve y se goza del florecimiento promisor, que tales estudios e indagaciones cobran en el exterior. Nos declararemos en retirada de esta noble competencia sobre el campo del serio y noble trabajo científico? Todavía no poseemos una exposición satisfactoria de la welt-anschauung medioeval, y se seguirá imprimiendo de nuevo la historia y sistema de la concepción medioeval del mundo, de Enrique von Eicken, que no corresponde enteramente a la cultura y vida espiritual medioevales, tales como resultan de la investigación de las fuentes. Un estudio desarrollado de la welt-anschauung de la Edad Media, que quiera ser fiel a la realidad, deberá ante todo consultar las ideas dominantes de la Filosofía y Teología de esa época. Como no se puede exponer la welt-anschauung del siglo XIX sin estudiar a Kant, Hegel, etc., tampoco se podrá dibujar exactamente un cuadro de welt-anschauung medioeval, sin conocimiento de Bernardo y los Victorinos [a], de Buenaventura y de la escolástica franciscana, de Tomás de Aquino y su escuela, de Duns Scoto, Ockam y otros. Anteriormente E. Bernheim ha tomado como objeto

(a) Así llamados por la abadía de san Víctor a la que pertenecen. Sus miembros principales son: Hugo y Ricardo. *(N. del T.)*.

de sus investigaciones monográficas la significación de Agustín para la cultura y welt-anschauung medioevales. El gran problema de las relaciones de Aristóteles con la Edad Media reclama todavía las más penetrantes investigaciones especializadas. La filosofía de la Facultad de Artes y, en general, la ciencia profana en la Edad Media, recién ahora comienza a ser investigada paulatinamente de un modo fundamental. Cuán gran importancia tenga precisamente la investigación de la Filosofía del Medioevo, aun sacada de las fuentes inéditas, para la concepción más profunda de la welt-anschauung medioeval, lo prueban irrefutablemente las obras de P. Duhen, Ch. H. Haskins [184], Mandonnet, M. de Wulf —quien en su excelente *Histoire de la Philosophie médiévale*, nuevamente refundida, persigue las relaciones entre Filosofía y cultura— y la clásica exposición de C. Baeumker sobre la Filosofía cristiana de la Edad Media. Una mirada más adentrada en las relaciones recíprocas entre Filosofía y Teología medioeval, por una parte, y la cultura total por otra, posee, según mi parecer, no sólo un valor histórico, sino que también es instructiva para juzgar la vida espiritual moderna, y tiene, por consiguiente, interés sistemático en más de un aspecto. C. Baeumker, cuyas palabras también

cita, aprobándolas, el Padre E. Przywara S. J. (185), se ha expresado del siguiente modo sobre el valor que la indagación histórica de la filosofía tiene para su sistematización (186): "Mi actividad encauzada a la investigación histórica de la filosofía permaneció en primera línea. No como si la Filosofía misma se me hubiese diluido en Historia. Pero, por otra parte, tampoco estudiaba la historia exclusivamente en vista de la sistematización, sea para aportar solamente este material para el desarrollo de posibles concepciones sobre un problema, sea para ajustarlo con fuerza, como un medio para los fines alcanzables del propio sistema. Más bien, ella valía para mí a la vez como desarrollo histórico del espíritu humano, en el cual, como en todo lo viviente, lo pasado permanece conservado en lo presente y no puede realizarse un absoluto rompimiento con el pretérito sin ruptura de la continuidad de la vida. Pero precisamente por eso el trabajo histórico tuvo para mí al mismo tiempo una importancia real-sistemática. Aun para el mismo pensamiento filosófico, la historia me era de permanente valor: como salvación y como crítica. Lo primero (la salvación), por cuanto que ella mantiene vivamente en fecundidad siempre creadora los pensamientos significativos de los grandes Maestros, las conquistas

de una investigación —que no es, como la verdad misma— de los elementos de construcción de una *philosophia perennis*, como la llama Leibnitz. Me sirvió de guía la palabra de Trendelemburg sobre la welt-anschauung orgánica, que se funda en Platón y Aristóteles, se continúa desde éstos y que se debe formar y perfeccionar paulatinamente con una investigación profunda tanto de las ideas fundamentales, como de los aspectos particulares, con un mutuo influjo de las mismas y de las ciencias reales. Pero, por otra parte, esta visión histórica no menos se me presentó como el mejor instrumento de crítica contra una repetición, que permanece esclava de la prevención autoritaria. Precisamente ella, en su limitación histórica, enseña también a comprender lo más altamente estimado. Con lo cual coloca un dique contra los esfuerzos de una pura independiente repetición [...], y mediante la consideración comparada y deductiva vuelve siempre de nuevo la mirada atrás sobre el mismo problema real. En la rica herencia literaria de Baeumker se encuentran, cuidadosamente elaboradas y siempre de nuevo refundidas, prelecciones sobre Lógica, Metafísica, sobre Problemas éticos y políticos y sobre Estética, las cuales, una vez publicadas, mostrarán cuánto se fecundó el pensamiento filosófico sis-

temático con la investigación histórica. Sin embargo, el trabajo filosófico-sistemático, que enfrenta inmediatamente los grandes problemas de la actualidad, y la investigación histórica que conoce el origen de los problemas filosóficos, deberán unirse el uno con el otro dentro de la Filosofía católica alemana. Al alto prestigio y a la poderosa influencia de la escuela de Lovaina contribuyen en igual medida tanto las grandes obras sistemáticas del cardenal Mercier, Nys, Deploige y otros, como las investigaciones históricas de M. de Wulf y de A. Pelzer. Las amplias publicaciones de J. Geyser, apreciadas también en el exterior, constituyen un argumento de que entre nosotros no se ha descuidado hasta ahora la filosofía sistemática. Finalmente sólo quisiera plantear aquí la cuestión de si la Filosofía tomista, brillantemente expuesta en su contenido conceptual intemporal, independientemente de sus condiciones históricas, y puesta en vital contacto con las cuestiones de actualidad, no produce una impresión más profunda, aun más allá de los ambientes católicos, sobre el hombre moderno, ansioso de verdad, que lo que puede lograrlo tal vez una presentación de la Filosofía católica, con medios exclusivamente modernos, con poco o ningún influjo de la gran tradición histórica. Para responder a ello, baste

recordar la gran influencia ejercida en el extranjero por Mercier, Garrigou-Lagrange, J. Maritain, J. Maréchal, A. Gemelli y otros.

Con lo cual somos conducidos naturalmente a una reflexión final sobre esto: ¿Se puede hablar también de un influjo de la Filosofía tomista, que trascienda los límites del pensamiento católico, y, en general, sobre la vida cultural y espiritual moderna? En el extranjero muchas veces aparece este vivo interés por la Filosofía tomista y escolástica, aun más allá de los ámbitos católicos. En la Sorbona de París hay erigida una cátedra especial para la Filosofía escolástica, cuyo actual profesor, E. Gilson, sucesor de F. Picavet, publica una muy promisora serie de *Etudes de philosophie médiévale*, y ha dado a luz magníficas exposiciones sobre la Filosofía de santo Tomás y de san Buenaventura [a]. En la Universidad de Amsterdam hay, desde hace ya más de un decenio, una cátedra para la Filosofía tomista, cuyo profesor actual es el dominico Welschen. La Universidad de Londres, en la que dicta Psicología Aveling, de la escuela de Lovaina, ha otorgado al dominico Mac Nabb una cátedra extraordinaria para exposi-

(a) Posteriormente Gilson ha seguido produciendo muchas y muy valiosas obras tanto para la Filosofía como para la Historia de la Filosofía. *(N. del T.)*.

ción de la Moral de santo Tomás. Cuando en el año 1924, con motivo de la fiesta centenaria de la canonización de santo Tomás, fué celebrada en el edificio de la Universidad de Manchester una semana tomista, juntamente con sabios dominicos pronunció un discurso sobre la Filosofía de santo Tomás el profesor A. Taylor de Edimburgo, destacado conocedor de la filosofía antigua. También ha sido erigida una cátedra especial para la Filosofía medioeval en la Universidad de Harvard de Cambridge (América), en la cual M. de Wulf anualmente expone sus lecciones sobre la Filosofía medioeval, y en la cual publica Ch. H. Haskins sus estudios sobre la historia de la Filosofía medioeval, tomados de la amplitud de sus investigaciones de sus manuscritos.

Ahora bien, ¿no se deja ver algún lazo de unión entre el pensamiento de la Filosofía tomista y de la Filosofía alemana contemporánea? Tomás de Aquino, ¿no es más que, tal como lo caracterizaba R. Davidsohn, en su gran historia de la ciudad de Florencia (187), "el más brillante representante de la Escolástica, que supo acomodar las doctrinas de Aristóteles a las necesidades clericales, un hombre, cuyo espíritu ejerce todavía hoy profunda influencia sobre el mundo eclesiástico y su filosofía, o sobre aque-

llo que, bajo este título, se enseña en los colegios de sacerdotes y en los Seminarios eclesiásticos?" En una obra notable (188), H. Rickert ha propuesto a Kant como el filósofo de la cultura moderna. En esa obra, por lo demás, confiesa él que al diferenciado mundo moderno le falta la unidad y que muchas veces se combaten entre sí, especialmente la ciencia, el estado y la religión. Los distintos dominios de la cultura permanecen necesariamente separados unos de otros. Kant no representa al filósofo de la cultura moderna, en el sentido de que él ofrezca una síntesis de la totalidad de la cultura, sino sólo como crítico, es decir como analítico, que posee ante todo la comprensión científica de la multiplicidad y diferenciación de la conciencia moderna de la cultura.

Pero de ningún modo, ni siquiera en Alemania, es Kant, en modo tan exclusivo, el filósofo de la cultura moderna, que no se vea contacto y roce alguno entre el pensamiento filosófico alemán y las ideas de la filosofía medioeval. Precisamente en tiempo reciente se manifiestan direcciones y corrientes, que en parte inconsciente, pero en parte conscientemente, reanudan la ideología tomista y escolástica. Muchas veces se ha llamado la atención, en estos últimos tiempos, sobre los rasgos escolásticos del pen-

miento moderno y sobre los rasgos modernos del tiempo moderno, tal como lo han hecho Baeumker, Geyser, Przywara, Feldmann [189], Andrés y también yo. Sólo basta hacer sobre esto algunas referencias. Las investigaciones realizadas antes acerca de las relaciones entre la nueva Filosofía que se inicia y la Filosofía escolástica, han encontrado una instructiva continuación, sobre todo en Keimsoeth, Koyre y otros. En la doctrina del conocimiento, el realismo crítico y la psicología del pensamiento de O. Külpe significan una orientación hacia convicciones filosóficas, de que no está lejos tampoco la noética escolástica. Los "Rasgos fundamentales de la metafísica del conocimiento" de Nicolai Hartmann, la obra de Juan Volkelt sobre certeza y verdad, y especialmente el libro de Edith Landmann sobre la trascendencia del conocimiento, en que expresamente se refiere a santo Tomás, significan una apreciable aproximación al punto de vista de la doctrina del conocimiento aristotélico-tomista. Que en el sector de la filosofía natural, Hans Driech y de un modo especial J. Reinke se rocen con la doctrina aristotélico-escolástica de la vida y del principio vital, es un hecho ya muchas veces señalado. En su libro: "Ciencia natural, welt-anschuung y Religión" (Friburgo, 1923), Reinke confiesa paladina-

mente de que sus convicciones tienen su raíz en la concepción de Aristóteles y de sus continuadores medioevales, Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Para la filosofía de la cultura, para las relaciones entre la cultura moderna y la welt-anschauung tomista tienen importancia ante todo los contactos y coincidencias en el terreno de la Ética y doctrina política y social. El punto fundamental del trabajo científico de G. von Hertlings está en haber subrayado, precisamente en este terreno, la significación actual de la Filosofía tomista, J. Mausbach, O. Schilling, V. Cathrein, F. Walter, M. Wittmann y otros han trabajado este sector de la Filosofía aristotélico-tomista con feliz orientación hacia los problemas y exigencias de la actualidad. En el extranjero, con una clara visión de las tareas científicas y prácticas de nuestra época, se dedican a estas cuestiones de la Filosofía tomista, S. Deploige, presidente del Instituto Superior de Philosophie de la Universidad de Lovaina, en su obra, muchas veces reeditada: "*Le conflit de la Morale et de la Sociologie*", los dominicos Sertillanges, P. de Rooy y Gillet, el benedictino de Lovaina Odon Lottiu, y en la Universidad católica de Milán, Bernareggi y Olgiati y otros. Mas, además de la Filosofía y de la Ética católicas, la

Ética y Filosofía jurídica, social y política tomistas han recibido cabalmente palabras de alto reconocimiento. Es demasiado conocido el dicho de R. von Thering en su obra: "El fin en el derecho", para que yo deba repetirla en este lugar. Me falta aquí tiempo y espacio para tratar más de cerca la detenida exposición y valoración de la doctrina social tomista de E. Tröltsch, las explicaciones y juicios sobre la doctrina jurídica, social y económica tomistas de Kohler, W. Sombart, O. von Gierke, O. Spann y otros. De la literatura extranjera mencionaremos como la obra más significativa la "A History of Mediaeval political theory in the West" de A. J. Carlyle (London, 1903-1915). El filósofo italiano del derecho, G. del Vechio (a) sabe apreciar la idea y concepción tomista del derecho. En Francia cabalmente los círculos tomistas se han alegrado de la extensa concordancia que ellos han podido constatar entre la doctrina tomista y las ideas de un excelente sociólogo, recientemente fallecido, del Bureau.

Existen, pues, una cantidad de relaciones y armonías entre las ideas del más grande pensamiento medioeval y los esfuerzos modernos hacia las verdades y valores objetivos, eternamente valederos, los cuales, como las estrellas claramente resplandecientes, iluminan los caminos del pensamiento, del anhelo y de la vida humana, que conducen a Dios. El Padre Przywara escribe con muy confiado acento (190): "*La filosofía acatólica conoce muy bien su nueva misión y sus jefes, conscientes de su fin, derribarán trozo por trozo el muro entre Kant y Tomás, para abrir los caminos a una época de nueva y grande Filosofía*" (191). Pero, en todo caso, podemos asentir enteramente a otras palabras de Przywara, con que acertadamente precisa la actitud de la Filosofía católica frente a la Filosofía actual (192): "*Su método* (si él quiere ser auténticamente católico) *no puede consistir en levantar las barreras más numerosas posibles, y en cavar las más profundas posibles fosas, sino solamente en buscar por todas partes, aun bajo los más profundos escombros y piedras, la luz del* logos *que todo lo ilumina*".

(a) Recientemente convertido al catolicismo. *(N. del T.)*.

NOTAS

(1) Cfr. sobre las diversas solemnidades y publicaciones, el informe del *Bulletin Thomiste*, 1924, y del *Divus Thomas*, (P. Gallus M. Häfele O. P.), 1924.

(2) *Acta Hebdomadae thomisticae*, Romae celebratae 19-25 novembris 1923, Romae, 1924.

(3) A. Gemelli: *Il significato filosofico che la data commemorativa assume oggi nel campo della cultura*, Rivista di filosofia neoscolastica XVI, 1924.

(4) *Mélanges Thomistes* publiés par les dominicains de la province de France à l'occasion du VIIe. centenaire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin, Le Saulchoir, Paris, 1923. — S. *Tommaso d'Aquino*. Publicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione, Milano, 1923. — *Scritti vari del VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*. Numero speciale della "Scuola cattolica", Milano, 1924. — S. *Tommaso d'Aquino*. Miscellanea storico-artistica, Roma, 1924.

(5) *Xenia Thomistica* Doctori Angelico et communi a pluribus orbis catholici viris eruditissimis anno ab ejus canonizatione sexcentesimo oblata. Edenda curavit P. Sadoc Szabó O. P., 3 ts., Romae, 1925.

(6) *Miscellanea Thomista*. Extraordinari d'"Estudis Franciscans", Barcelona, 1924.

(7) Fr. Ehrle: *Die päpstliche Enzyklica von 4 August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*, Stimmem aus Maria Laach, 18, 1880, 298.

(8) Fr. Kern: *Humana civiltas* (Staat, Kirche und Kultur). Eine Dante-Untersuchung, Leipzig, 1913, 122 y sgs.

(9) Sobre la familia de santo Tomás trata F. Pelster S. J. en *La famiglia di S. Tommaso d'Aquino*, Civiltà Cattolica, 1923, t. II, 401-410. *La giovinezza di S. Tommaso d'Aquino*. Studio critico sulle fonti, Ibid., 1923, t. I, 385-400. Fr. Scan-

DONE: *La vita, la famigilia e la patria di S. Tommaso.* En el libro conmemorativo: *S. Tommaso d'Aquino.* Miscellanea storico-artistica, Roma, 1924, 1-110.

[30] Cl. Baeumker: *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation vor König Manfred.* Actas de la Academia científica de Baviera, München, 1920.

[31] P. Mandonnet O. P.: *Thomas d'Aquin, novice prêcheur,* 1244-1246. Revue Thomiste, 1924, 243 y sgs.; 267, 270 y sgs.; 529 y sgs.; 1925, 3 y sgs.

[32] L. Delisle: *Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale I,* Paris, 1868, 6-10.

[33] P. Mandonnet O. P.: *Thomas d'Aquin, lecteur à la curie romaine. Chronologie du séjour* (1259-1268), Xenia thomistica, Roma, 1925, III.

[34] E. Becher: *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften.* Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften, München und Leipzig, 1921, 105 y sgs.; 179 y sgs.; 209 y sgs.

[35] H. Ricker: *System der Philosophie.* Erster Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie,* Tübingen, 1921, 319-347.

[36] S. c. G., III, 197.

[37] S. c. G., III, 71.

[38] S. Th., I, q. 65, a. 2.

[39] P. Lansberg: *Die Welt des Mittelalters und Wir.* Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters, Bonn, 1922, 14. (Existe traducción castellana).

[40] De veritate, q. 2, a. 2.

[41] P. Mandonnet O. P.: *La théologie dans l'ordre des frères prêcheurs.* Dictionnaire de théologie catholique, VI, 879. P. Garrigou-Lagrange O. P.: *Dieu, son existence et sa nature,* 3ª edic., Paris, 1920. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques,* 2ª edic., Paris, 1924 (obra traducida al castellano por O. N. Derisi, Dedebec, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1944). Cfr. también J. Maritain: *S. Thomas apôtre des Temps modernes.* Xenia Thomistica, Romae, 1925, I, 73 y sgs. (incluído en su obra *Le Docteur Angélique,* traducida al castellano por E. Pironeo y M. Guirao, Dedebec, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1942).

[42] Fr. Olgiati: *L'anima di S. Tommaso.* Saggio filosofico intorno alla concezione tomista, Milano, 1923.

[43] Cod. F 370 de la Biblioteca de Erfurt.

[44] S. c. G., II, 83. Cfr. S. Th., I-II, q. 94, a. 2.

[45] *In III De anima,* lec. 18.

[46] C. Michalski: *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV siècle,* Cracovia, 1924.

[47] Fr. Olgiati: l. c., 94 y sgs.

[48] Cfr. M. Grabmann: *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin.* Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin. Publicaciones del Instituto Católico de Filosofía de la Academia Alberto Magno de Colonia, IV, 1, Münster, 1924.

[49] *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, Leipzig, 1921, 56.

[50] S. Th., I-II, q. 2, a. 8.

[51] Ethic. Nic., X, 7, 1177 *a* 25-27.

[52] S. Th., I-II, q. 93 y 94.

[53] Cl. Baeumker: *Ringende Mächte im philophischen Weltanschauungskämpfe der Gegenwart.* Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker, 1923, 40.

[54] Los principales textos de S. Tomás están en la S. Th., I, q. 75 y 76; S. c. G., II, 56, 58, 68-75; *De anima,* a. 2, 3, 9, 10. (Cfr. el acertado trabajo de B. Geyer: *D. Thomae Aquinatis de essentia et potentiis animae in generali Quaestiones Summae Theolog. I, 75-77 una una cum Guilelmi de la Mare Correctorii articulo* 28. Bonnae, 1920). Una excelente exposición, más antigua, de la doctrina tomista es la de *Fr. Morgott: Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des Hl. Thomas, Eichstätt,* 1860.

[55] M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale,* I. Louvain, 1924, 354. E. Gilson: *La philosophie de Saint Bonaventure.* Paris, 1924.

[56] Matthaei ab Aquasparta: *Quaestiones disputatae selectae,* t. II. *Quaestiones de Christo,* Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1914, 167.

[57] Scheeben: Handbuch der Kathol. Dogmatik, II, 153.

[58] P. B. A. Luyckx O. P.: *Die Erkenntnis-lehre Bonaventuras,* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXIII, 3-4, Münster, 1923.

[59] J. Mausbach: *Grundlegung und Ausbildung des Characters nach Thomas von Aquin,* Freiburg, 1911, 11.

(40) T. Pesch: *Seele und Leib als zwei Bestandteile der einen Menschensubstanz, gemäss der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Philos. Jahrbuch, 1894, 1-29.

(41) W. Müller: *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIX, 1, Münster, 1916.

(42) H. v. Eicken: *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, Stuttgart, 1887, 5 ed., 1923. Cfr. para esto la crítica siempre valiosa, de G. v. Hertling im Hist. Jahrbuch, 1889, 128 y sgs. (Impreso en la contribución histórica de Jorge Freiherr von Hertling, publicada por J. A. Endres. Kempten u. München, 1914, 32-69). O. Spengler: *Der untergang des Abendlandes*, II, München, 1922, 335. A. v. Hofmann: *Politische Geschichte der Deutschen*, II, Stuttgart, 1882, Einleitung. B. Schmeidler: *Geschichtsschreibung und Kultur in Mittelalter*. Archiv für Kulturgeschichte, 1917, 208 y sgs. Cfr. esta y otra literatura correspondiente. H. Günter: *Der mittelalterliche Mensch*, Hist. Jahrbuch, 1924, 1-18. P. Th Hoffmann: *Der mittelalterliche Mensch. Gesehen aus der Welt und Umwelt Notkers des Deutschen*, Gotha, 1922. Cfr. sobre ésta el valioso tratado de W. Strach: *Der mittelalterliche Mensch*, libro que lleva el mismo nombre que el de Pablo Th. Hoffmann, Archiv. für Kulturgeschichte, 16, 1925, 1-40.

(43) J. Mausbach: *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre*, München, 1925, 33.

(44) M. G. SS., XXIX, 212.

(45) Grabmann: *Drei ungredruckte Teile der Summa de creaturis Alberts d. Gs.*, Leipzig, 1919.

(46) A. Pelzer: *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin.* Extrait de la Revue Néo-Scolastique, 1922.

(47) E. Gilson: *Saint Thomas d'Aquin* (les moralistes chrétiens. Textes et Commentaires), París, 1925, 3 y sgs., 9.

(48) Cfr. también P. Joachimsen: *Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus*. Hist. Zeitschr, 121, 1919, 193.

(49) R. Eucken: *Thomas von Aquin und Kant. Ein Kampf zweier Welten*, Berlín, 1901.

(50) W. Jäger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923, 339.

(51) Cfr. M. Grabmann: *Les commentaires de S. Thomas d'Aquin sur le ouerages d'Aristote*, Louvain, 1914.

(52) Op. cit., 422.

(53) S. Deploige: *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, 3ª ed., París, 1924. (Existe traducción castellana).

(54) Op. cit.

(55) Cfr. también J. Wendland: *Handbuch der Sozialethik. Die Kulterprobleme des Christentums*, Tübingen, 1915.

(56) Cfr. el profundo tratado de J. Keller O. P.: *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, Xenia Thomistica, III, 233-276.

(57) J. Mausbach: *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre*, 26.

(58) P. Garrigou-Lagrange O. P.: *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Saint-Maximin, 1923, 614-624.

(59) S. Th., I-II, q. 113, a. 9 ad 2.

(60) S. Th., I-II, q. 112, a. 1. Cfr. M. Grabmann: *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*. Paderborn, 1922, 51-67.

(61) J. M. Scheeben: *Natur und Gnade. Eine systematische Darlegung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*. Nuevamente editado por M. Grabmann. München, 1922.

(62) Scheeben: *Natur und Gnade*, 320.

(63) Cfr. A. Pelzer: *L'Edition Léonine de la Somme contre les Gentils*, Revue néo-scolastique de philosophie, XXII, 1920, 217-245. M. Grabmann: *Die Neuausgabe der Summa contra Gentiles des hl. Thomas nach dem Autograph*, Theologische Revue, XIX, 1920, Nr. 3/4, Sp. 41-49, Nr. 5/6 Sp. 81-86, Nr. 7/8, Sp. 121-127. H. H. P. Clemens Suermondt O. P. ha puesto bondadosamente a mi disposición valiosas comunicaciones sobre este capítulo del Autógrafo y también las pruebas de la misma edición, por lo que cordialmente le estoy agradecido.

(64) Cfr. M. Grabmann: *Die Grundgedanken des hl. Augustin über Seele und Gott*. Köln, 1916.

(65) *Metaph*. II, 1, 993 b 9.

(66) Cfr. M. Grabmann: *Thomas von Aquin*. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, 5. Ed. Kempten und München, 1925, 21 y sgs. (Traducida al castellano por la Editorial Labor). M. Grabmann: *Das Seelenle-*

ben des hl. Thomas, 2ª ed., München, 1924. (Traducida al castellano por O. N. DERISI, Guadalupe, Buenos Aires, 1945).

(67) Cfr. O. SCHILLING: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*, Paderborn, 1923, 125 y sgs.

(68) Cfr. sobre esto la obra recientemente publicada de W. MÜLLER: *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin*, Beitr. z. Gesch. der Scholast. Des Mittelalters. Editado por Kl. Baeumker, XIX, 1, Münster, 1916.

(69) M. GRABMANN: *Die Kulturwerte des deutschen Mystik*, Ausburg, 1923.

(70) Cfr. M. JACQUIN O. P.: Le "Prudentissime Frère Thomas", Fribourg, 1924.

(71) Cfr. G. SALVADORI: *Il cuore, il buon senso e il genio di S. Tommaso*, Arezzo, 1924; M. GRABMANN: *Das Seelenleben des hl. Thomas*, 2ª ed., München, 1924.

(72) J. MARITAIN: *S. Thomas apôtre des temps modernes*, Xenia Thomistica, I, 69.

(73) Cfr. la monografía objetivamente sintética de APOLLONIA KOPERSKA: *Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12 und 13. Jahrhundert*, Freiburg (Schweiz), 1914.

(74) M. GRABMANN: *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II. Freiburg, 1911, 127.

(75) R. SEEBERG: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 2 y 3. Ausg., Leipzig, 1913.

(76) *Denifle: Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 114 y sgs.

(77) Cod. Vat. lat. 1012 fol. 127 r: Fr. Jacobi de Esculo O. Min. Quodl. II, q. 18: Utrum Aristoteles sit salvatus: Si dicas, quod durum est tam preclarum virum et donis naturalibus excellentem et multis virtutibus pollentem damnari... dicendum, quod istud non obstat, quia in celo fuerunt multo clariores in naturalibus, quos tamen eorum superbia deserit.

(78) P. BONIFAZ LUYCKX: *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIII, 3-4, Münster, 1923. E. GILSON: *Le philosophie de saint Bonaventure*, París, 1924.

(79) P. BONAVENTURA TRIMOLÉ O. F. M.: *Deutung und Bedeutung der Schrift De reductione artium ad theologiam*, Franziskanische Studien, VIII, 1921, 172-189, principalmente 181, KOPERSKA: Op. cit., 201 y sgs.

(80) *Opus majus* I, 56 y sgs. KOPERSKA, 207.

(81) M. GRABMANN: *Die Metaphysik des Thomas von York*. Festgabe für Cl. Baeumker, Münster, 1913, 181-193.

(82) P. EPHREM LONGPRÉ O. F. M.: *Bartolommeo di Bologna*. Un maestro francescano del secolo XIII. Studi francescani, 1923, 365 y 384.

(83) FR. CARD. EHRLE S. J.: S. *Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro Rolando da Cremona*, Miscellanea Dominicana, Roma, 1923, 85-134.

(84) Cód. lat. 1514 de la Biblioteca Nacional de Viena.

(85) DENIFLE: *Die Konstitutionen des Predigerordens von Jahre, 1228*. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, I, 1885. Cfr. también DENIFLE: *Die Universitäten des Mittelalters*, I, Berlín, 1885, 719 y sgs., donde están reunidas disposiciones de los Capítulos Generales y provinciales. C. DOUAIS: *Acta Capitulorum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Toulouse, 1902, 486 y sgs., 674. También el General de la orden HUMBERTO DE ROMANS, quien en su *Expositio regulae B. Augustini* trata en un capítulo especial "*de studio philosophiae*", solamente estima y recomienda las ciencias profanas, ante todo la filosofía, en cuanto ellas son "*viae ad majora*" y sirven al fin de la teología.

(86) Muy claramente se expresa este desvío contra los estudios profanos, especialmente filosóficos, en la literatura de leyendas populares de la Orden de Predicadores. En las "Vitas fratrum" de Gérard de Frachet se cuentan historias, que debieron desanimar a los hermanos en el estudio de la filosofía. Un hermano de Inglaterra no sabía si dedicarse a la filosofía o a la teología. Entonces vió él en un sueño una lista de nombres de muertos, quienes tenían que sufrir mucho en el purgatorio. A su pregunta del porqué de ello, recibió como respuesta: "propter suam philosophiam". Otro hermano que estudiaba filosofía fué llamado en sueños ante el tribunal de Dios, y oyó la acusación "quod erat frater, sed philosophus". Debió despojarse de su hábito y recibió una tal paliza, que catorce días después todavía la sentía. Cfr. TH. WEHOFER: *Die Schrift des Gérard de Frachet: Vitas fratum*. Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie, XI, 1897, 26 y sgs. También más tarde estas leyendas son todavía ampliamente repetidas, tal como acaece en una colección

anónima de *Exempla* de un dominico, que nos ha llegado en el Clm. 16056, (Fol. 158 v).

(87) M. GRABMANN: *Neuaufgefundene Werke des Siger von Bravant und Boëtius von Dacien.* Actas de la Academia científica de Baviera. Sección filosófico-filológica e histórica, 1924, 2ª disertación, München, 1924. M. GRABMANN: *Neuaufgefundene Quaestionen Sigers von Bravant zu den Werken des Aristoteles*, Miscellanea Fr. Card. Ehrle, I, Roma, 1924, 103-147.

(88) Quodl., I, 14.

(89) CL. BAEUMKER: *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquin, und seine Disputation vor König Manfred*, Actas de la Academia científica de Baviera. Sección filosófico-filológica e histórica, 8ª disertación, München, 1924.

(90) *In Ep. VIII. Dionysii Areopagitae*, n. 2.

(91) A. PELZER: *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin*, Extrait de la Revue Néo-Scolastique, Louvain, 1922.

(92) *De Veritate*, q. 2, a. 2.

(93) De divinis nominibus, c. 4, lec. 4.

(94) In II Metaph., lec. 1.

(95) In I De coelo et mundo, lec. 22.

(96) M. GRABMANN: *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin.* Forschungen über die augustinische Illuminations-theorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin. Publicaciones del Instituto católico de Filosofía de la Academia Alberto Magno de Colonia IV, 1, Münster, 1924, 44-53.

(97) S. Th., I, q. 85, a. 2.

(98) Cfr. arriba, pág. 29 y sgs.

(99) A. HARNACK: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1910, III, 502.

(100) E. GILSON: *Le Thomisme*, 35. Sobre la doctrina de S. Tomás acerca de Fe y Ciencia, Cfr. también TH. HEITZ: *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin.* París, 1909, 145-167.

(101) P. GARRIGOU-LAGRANGE: *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2ª ed., Saint-Maximin, 1923, I, 67 y sgs.

(102) In Boëth. De Trinitate, q. 2, a. 2.

(103) S. Th., I, q. 1, a. 1 ad 2.

(104) S. c. G., I, 7.

(105) *In Boëthium De Trinitate*, q. 2, a. 1 y 3.

(106) K. VOSSLER: *Die göttliche Komödie.* Entwicklungsgeschichte und Erklärung, I, 1, Heidelberg, 1907, 164.

(107) P. G. M. MANSER O. P.: *Das Wesen des Thomismus*, Divus Thomas, II, 1924, 208.

(108) E. GILSON: *Le Thomisme*, 34. Cfr. también E. Gilson: *Etudes de la philosophie médiévale.* Strasbourg, 1921, 76.

(109) A. BIRKENMAJER: *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters, XX, 5, Münster, 1922, 19 y sgs.

(110) M. GRABMANN: *Aegidius von Lessines O. P.* Ein wissenschaftliches Characterbild aus der ältesten Schule des hl. Thomas von Aquin, Divus Thomas, II, 1924, 35-54.

(111) *In IV Meteor.*, lec. 1.

(112) *In III Meteor.*, lec. 2.

(113) P. DUHEN: *Le sytème du monde.* Histoire des doctrines de Platon à Copernic V, París, 1915, 468-580. Una buena refutación de la afirmación de P. Duhen la da el P. GENY S. J.: *La cohérence de la synthèse thomiste*, Xenia Thomistica, I, 105-125.

(114) A. GEMELLI: *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*, Rivista di filosofia neo-scolastica, XVI, 1924, 86.

(115) P. MAGNUS KÜNZLE O. Cap.: St. *Bonaventura und die moderne Aesthetik.* Schweizerische Rundschau 1906/07, 197 y sgs. E. LUTZ: *Die Aesthetik Bonaventuras.* Festschrift Baeumker, Münster, 1913, 195-215. P. REMIGIUS BOVING O. F. M.: *Die Aesthetik Bonaventuras und das Problem der äthetischen Einfühlung*, Franziskanische Studien, VIII, 1921, 201-206.

(116) Cfr. J. JUNGMANN S. J.: *Eine angebliche Schrift des hl. Thomas über die Schönheit*, Zeitchrift für Kath. Theologie, IX, 1885, 241-262.

(117) *Summa Ulrici de Argentina II*, tract. 3, cap. 4. *De Pulchro.*

(118) P. A. RÖSLER C. SS. R.: *Die Schrift des Kartäusers Dionysius: De venustate mundi et pulchritudine Dei und der Schönheitsbegriff der Gegenwart.* Hist. pol., t. X, 149, 1912, 505-522. De la inmensa literatura sobre la doctrina de la hermosura y estética de S. Tomás (cfr. P. MANDONNET O. P. et J. DESTREZ O. P.: *Bibliographie Thomiste*, Le Saulchoir, 1921, 60 y sgs.) señalaremos: P. VALLET: *L'idée du beau selon les*

idées de St. Thomas d'Aquin, 2ª ed., París, 1887; DE SMEDT: *La théorie du beau selon les idées de St. Thomas d'Aquin*, 1889; D. VALENSISE: *Dell'Estetica secondo i principii dell' Angelico Dottore S. Tommaso*, 2ª ed., 2 ts., Roma, 1903; M. DE WULF: *Etudes historiques sur l'Esthétique de saint Thomas*, Louvain, 1896; N. KAUFMANN: *Der Begriff der Schönheit nach der Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin*, Katholische Schweizer Blätter, 11, 1895, 292-305; J. GREDT O. S. B.: *Zum Begriff des Schönen*, Jahrb, f. Philos. u. spek. Theol. 21, 1907, 30 y sgs.; O. STEINITZ: *Wesen und Bedeutung der Kunst*. Ibid., 24, 1910, 74-114; D. MERCIER: *Métaphysique générale*, 5ª ed., Louvain, 1914, 513-575; B. PAREDES O. P.: *Ideas estéticas de santo Tomás. Concepto de la belleza*. Ciencia Tomista, 1911, 3-14, 345-357; J. MARITAIN: *Art et scolastique*, París, 1920 (obra traducida al castellano por el Pbro. Juan A. González, Espiga de Oro, Buenos Aires, 1945); M. DE MUNNYNCK O. P.: *L'Esthétique de saint Thomas d'Aquin*. *S. Tommaso d'Aquino*, publicación conmemorativa, Milano 1923, 228-246.

(219) S. Th., I, q. 5, a. 4 ad 1.

(220) S. Th., I, q. 39, a. 8.

(221) S. Th., I-II, q. 27, a. 1 ad 3.

(222) S. Th., II-II, q. 145, a. 2.

(223) S. Th., I, q. 91, a. 3 ad 3. Cfr. S. Th., II-II, q. 141, a. 4 ad 3.

(224) S. Th., II-II, q. 145, a. 2.

(225) TH. PÈGUES O. P.: *Commentaire francais littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin, XIII*, Toulouse, París, 1919, 290.

(226) S. THOMAS: *In Psalmum 23*.

(227) S. THOMAS: *In Dionysium De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 5.

(228) CL. BAEUMKER: *Der Platonismus im Mittelalter*. Discurso conmemorativo de la Academia científica de Baviera. München, 1916, 29. HOÑORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Liber XII quaestionum*, c. 2 (M P L 172, 1197 B). BONAVENTURA: *Collationes in Hexaemeron* VI, n. 2, t. V, 361, ed. Quaracchi.

(229) W. MOLSDORF: *Die Ideen des Schönen in der Weltgestaltung bei Thomas von Aquino*, Jena, 1891. A. DYROFF: *Zur allgemeinen Kunstlehre des hl. Thomas*. Fest-gabe zum 70. Geburtstage Clemens Baeumkers, Münster, 1923, 197-220.

(230) S. Th., I-II, q. 112, a, 4.

(231) S. Th., II-II, q. 183, a. 2. Cfr. M. GRABMANN: *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche*. Regensburg, 1903, 306 y sgs.

(232) E. GILSON: *Le Thomisme*, 236.

(233) R. DE GOURMONT: *Le Latin Mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*, París, 1922, 272-279.

(234) D. AMBROGIO M. AMELLI O. S. B., Abbate Cassinese: *S. Tommaso d'Aquino poeta e musico eucaristico*, Sora, 1924.

(235) Cfr. L. JANNSENS O. S. B.: *Le chant sacré d'après saint Thomas*, Revue Bénedictine, 10, 1893. 213-225. L. J. BERTHIER O. P.: *Le chant sacré d'après saint Thomas et Humbert de Romans*, Friburg, 1894. L. RAYMOND O. P.: *Le chant sacré dans l'Eglise romaine, étude philosophique d'après St. Thomas*, Revue Thomiste, 20, 1912, 202-223; 21, 1913, 49-63. TH SCHMIT S. J.: *Das Kunstschöne in der Kirchenmusik nach den Prinzipien des hl. Thomas von Aquin*. Cäcilienkalender, 1883-1885.

(236) JANITSCHEK: *Dantes Kunstlehre und Giottos Kunst*, Leipzig, 1892. A. PELLIZZARI: *I trattati attorno le arti figurative in Italia*. I, *Dall'antichitá classice al sec. XIII*, Napoli, 1915.

(237) M. DVORÁK: *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei*, Hist. Zeitschr., 119, 1918, 1-62, 185-346. Nuevamente impreso en la obra de M. DVORÁK: *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, Studien zur abendländischen Kunstentwicklung, München, 1924, 43-147.

(238) E. ROSENTHAL: *Giotto in der mittelalterlichen Geistesentwicklung*, Augsburg, 1924.

(239) E. MALE: *L'art religieux du XIIIe. siècle en France*, París, 1898, 151.

(240) V. MARCHESE O. P.: *Delle benemerenze di S. Tommaso d'Aquino verso le arti belle*. Génova, 1874, 84.

(241) Obispo P. W. VON KEPPLER: *St. Thomas in der mittelalterlichen Malerie*, Hist. pol., t. de 1881, 885-897. *Aus Kunst und Leben*, II, Freiburg, 1906, 1-21. J. A. ENDRES: *Der hl. Thomas in der Kunst*, Archiv für christl. Kunst, 1914, 1-3, 13-15, 25-28. ROSINI: *Storia della Pittura italiana*, 2ª ed., Pisa, 1848, II, 86 y sgs. P. A. UCCELLI: *Dell'iconografia di S. Tommaso d'Aquino dottore*, Napoli, 1867. P. A. UCCELLI: *Delle medaglie coniate in onora di San Tommaso d'Aquino*, Napoli, 1874.

Las publicaciones esenciales de P. L. Ferretti son: *In honorem D. Thomae Aquinatis sexto saeculo exeunte a sanctorum caelitum honoribus ipsi decretis Documenta Pontificia miris artis operibus illustrata*, Romae, 1923. *Arte sacra italiana: San Tommaso d'Aquino* introduzione del P. L. Ferretti O. P., Roma, 1923. *Appunti iconografici intorno a San Tommaso d'Aquino*, Arte cristiana XII, 1924, 198-207. *Un "Trionfo" di S. Tommaso nella chiesa dei dominicani in Tivoli*, S. *Tommaso d'Aquino O. P.*, Miscellanea storico-artistica, Roma, 1924, 299-301. *I "trionfi" di S. Tommaso*, Scritti vari nel VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino, Milano, 1924, 170-180.

(342) J. J. Berthier O. P.: *Le Chapitre de San Niccolo de Trevise. Peintures de fra Tommaso da Modena*, Roma, 1912.

(343) Cfr. Paolo d'Ancona: *Le miniature fiorentine* (sec. XI-XV), II, Firenze, 1914, 487.

(344) Cfr. A. Gotti: *Descripzione del Trionfo di S. Tommaso d'Aquino dipinto nella Cappellone degli Spagnuoli*, Firenze, 1887. J. J. Berthier O. P.: *Le triomphe de St. Thomas, patron et protecteur des écoles catholiques, peint par Taddeo Gaddi, dans la chapelle des Espagnols à Florence*, Fribourg, 1897.

(345) Cfr. Jacobo Passavanti: *Lo Specchio di Vera Penitenzia*. Introduzione e testo a cura di Maria Lenardon e con prefazione di D. Giulliotti, Firenze, 1925.

(346) Sobre el cuadro de Benozzo Gozzoli véase G. Sortais: *Fra Angelico et Benozzo Gozzoli*, Lille-París (s. a.), 239-243. Es inexacta la nota de este libro (p. 243), de que a los pies de S. Tomás esté, vencido, Guillermo de Saint-Amour. Se trata evidentemente de Averroes.

(347) P. Ferretti: *I "trionfi" di S. Tommaso*, etc., 173.

(348) P. Perdrizet: *Etude sur le speculum humanae salvationis*. Paris, 1908, 51-52.

(349) Ibid. 32.

(350) *Cod. Convent. soppr. 504* de la biblioteca claustral S. Anunziata.

(352) K. Vossler: *Die philosophischen Grundlagen zum "süssen neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri*, Heidelberg, 1904, 104 y sgs.

(353) K. Vossler: *Die göttliche Komedie. Entwicklungsgeschichtliche Darstellung*, I, 1, Heidelberg, 1907, 228.

(354) G. Busnelli S. J.: *Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma, 1922.

(355) Sobre *Fra Remigio Girolami de Florencia, el discípulo de S. Tomás y Maestro de Dante*, he escrito una minuciosa investigación en *Neuen deutschen Dantejahrbuch*, 1925, y también en la revista *La Scuola cattolica* de Milán. En la introducción de esta investigación está expuesto también todo el desarrollo de la cuestión de las fuentes filosóficas y teológicas de Dante, con indicación de la correspondiente literatura.

(356) P. Landsberg: *Die Welt des Mittelalters und wir*, 60 y sgs.

(357) E. Tröltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 11. A. v. Martin: *Mittelalterliche Welt-und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis*. Berlin und München, 1913, 21.

(358) Biblioteca nazionale de Florencia: Cod. Conv. soppr. 940, C. 4, fol. 96r-106v.

(359) Ibid. fol. 106v-109r.

(360) Ibid. fol. 154r-196v. He mandado fotografiar para posteriores trabajos las dos monografías precedentes enteramente, y ésta parcialmente.

(361) Una breve contribución para este punto es *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont* por A. Posch. Paderborn, 1920.

(362) Mencionaremos aquí una obra paralela de un teólogo franciscano de época anterior, que ha editado el eminente conocedor de la escolástica franciscana, édita e inédita, P. Ephren Longpré: *Tractatus de pace auctore Fr. Gilberto de Tornaco O. F. M.*, Quaracchi, 1925.

(363) Cfr. sobre esto, la obra del Cardenal Ehrle, que descubre nuevos rumbos: *Der Sentenzenkomentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V*. Una contribución sobre la separación de las Escuelas en la Escolástica del siglo XIV y para la Historia de las luchas de tendencias, Münster, 1925.

(364) Como ejemplos de esta influencia sobre la pastoral práctica vayan estos: la obra *De officio sacerdotis* de Alberto de Brescia, las *Summas prácticas* de los dominicos Johannes, lector de Friburgo, Raynerius de Pisa, Bartholomeus a. S. Concordio, los escritos de los dominicos alemanes Franz von Retz, Johannes Nider, Johannes Swartz, Georg Swartz, etc.

(265) Cfr. M. Rackl: *Demetrios Kydones als Verteidiger und*
Uebersetzer des hl. Thomas von Aquin, Katholik, 1915, I, 21-
40; *Die griechischen Uebersetzungen der Summa theologiae*
des hl. Thomas von Aquin, Byzant-Zeitschrift. XXIV, 48-60;
Die ungedruckte Verteidigungs-schrift des Demetrius Kydones
für Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas, Divus Thomas,
VII, 1920, 303 hasta 317; *Eine griechische Abbreviatur der*
Prima Secundae des hl. Thomas von Aquin. Ibid. IX, 1922,
50-59; *Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz*
in byzantinischer Beleuchtung, Xenia Thomistica, III, Roma,
1925.
(266) Cfr. sobre esto el trabajo de E. Göller: *Kirchenges-*
chichtliche Probleme des Renaissance zeitalters, Freiburg, 1924,
que esclarece estas relaciones y conexiones.
(267) G. Mazzantini: *La biblioteca dei re d'Aragona in Na-*
poli, Rocca S. Casciano, 1897.
(268) Johannes Pico de Mirandola: *Apologia tredecim*
quaestionum (Proëmium). Opera collecta, Bononiae, 1496.
(269) Marsilius Ficinus: *Theologiae Platonicae de immor-*
talitate animae, II, 12, Venetiis, 1941, fol. 348v.
También en su *Comentario a las Cartas de S. Pablo* Marsilio
Ficino se ha apoyado mucho, y en parte hasta lo ha estractado
literalmente, en el Comentario de S. Tomás. Cfr. H. Denifle
O. P.: *Die abendländischen Scriftausleger bis Luther über Jus-*
titia Dei (Rom. I, 17) *und Justificatio*, Mainz, 1905, 285 y
siguientes.
(270) Estos juicios están bien sintetizados en H. Vielmius:
De S. Thomae Aquinatis doctrina et scriptis libri duo, Vindo-
bonae, 1763.
(271) J. Vahlen: *Lorenzo Valla über Thomas von Aquin*,
Zeitchr. für Kultur und Literatur der Renaissance, 1885, 384-
396. Un elogio sobre S. Tomás, mantenido muy fervorosamente,
de un humanista italiano, encuéntrase en Clm. 78, fol. 144r-
147v.
(272) Las citas son de Denifle en obra citada, 302, Anm. 1.
(273) Goller: Obra citada, 26.
(274) K. Michel S. V. D.: *Der Liber de consonantia nature*
et gracie des Raphael von Pornaxio, Beit. zur Gesch. d. Philos.
des Mittelalters, XVIII, 1, Münster, 1915.
(275) M. Grabmann: *Neu aufgefundene Werke Deutscher*
Mystiker, Actas de la Academia científica de Baviera, Sección
filológico-filosófica e histórica, München, 1922.

(276) Este Cód. H. B. III Dogm. et polem. 32 es de la Bi-
blioteca Nacional de Stuttgart, manuscrito que procede del
claustro de Weingarten. Sobre el fol. 1° está puesto como tí-
tulo en escritura roja: "dis ist daz buch daz sanctus Thomas
mahte du der bredier heilige daz ist ze tusche gemaht diz sel-
be buch maht er wider die ungeloubigen und widder die kez-
zer". No se trata, sin embargo, como parece decir este título,
de una traducción al alemán de la *Summa contra Gentiles*,
sino de los principales artículos de la *Summa Theologica*,
donde ha comenzado con la *Tertia* y solamente se traduce el
Corpus articuli correspondiente, omitiendo las objeciones. Es-
tán traducidos los artículos decisivos de todas las partes de la
Summa Theologica, conservando la conexión. Espero volver
sobre el tema próximamente.
(277) F. Vetter: *Das Leben der Schweatern von Töss, besch-*
rieben von Elsbeth Stagel. Deutsche Texte des Mittelalters, VI,
Berlín, 1906, 12.
(278) K. Bihlmeyer: *Heinrich Seuse*, Deutsche Schriften,
Stuttgart, 1907, 180.
(279) R. Priebsch: *Deutsche Handschiften in England*, I,
Erlangen, 1896, 66.
(280) Cfr. sobre esto P. G. M. Hafele O. P.: *Franz von Retz*.
Una contribución sobre la historia de los Maestros de la Or-
den dominicana y de la Universidad de Viena al comienzo de
la Edad Media, Innsbruck, 1918.
(281) P. A. Walz O. P.: *De Magistri Gerardi de Elten O.*
P. lectura super I Partem Summae S. Thomae, Romae, 1924.
(282) M. Grabmann: *Der "Liber de divina sapientia" des*
Jakob von Libenstein O. P., Festchrift J. Schlecht. München,
1917, 124-140.
(283) Cfr. sobre esto B. Jansen S. J.: *Der Geist des Aqui-*
naten und die Kulturaufgaben der Jetztzeit. Jahrbuch des Ver-
bandes der Vereine kath. Akademiker, 1924, 4-17.
(284) Cfr. los recentísimos *Studies in History of Medieval*
Science de Ch. H. Haskins. Cambridge, 1924.
(285) E. Przywar A. S. J.: *Zwei Gräber: Paul Natorp-Clemens*
Baeumker, Stimmen der Zeit, 108, 1925, 317.
(286) *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II,
Leipzig, 1923, 2ª ed., 31-60.
(287) R. Davidsohn: *Geschichte von Florenz*, *II*, 2ª ed., Ber-
lin, 1908, 84.

([illegible]) H. Ricker: *Kant als Philosoph der modernen Philosophie*, Tübingen, 1924.
([illegible]) J. Feidmann: *Thomas von Aquin und die Philosophie der Gegenwart*, Paderborn, 1924.
([illegible]) Pater Przywara: op. cit., 315 y sigs.
([illegible]) Ibíd., 317.
([illegible]) Ibíd.

INDICE

Este libro se terminó de
imprimir el 20 de abril
de 1945, en los Tall. Gráf.
Buschi, S. R. L. - Cocha-
bamba 2271 - Bs. Aires